

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

А. Ю. Кудрявцева, Е. А. Резван

Человек в Коране и доисламской поэзии

Учебное пособие

Санкт-Петербург
Президентская библиотека
2016

УДК 297(075)
ББК 86.38-21,02я73
К88

*Печатается в рамках реализации
Федеральной целевой программы по подготовке специалистов
с углубленным знанием истории и культуры ислама*

*Рекомендовано
учебно-методической комиссией
восточного факультета СПбГУ*

Рецензент:

Н. Н. Дьяков, доктор исторических наук, профессор

Научный редактор:

М. Е. Резван

Кудрявцева А. Ю., Резван Е. А.

К88 Человек в Коране и доисламской поэзии : учебное пособие /
А. Ю. Кудрявцева, Е. А. Резван ; С.-Петербург. гос. ун-т. – СПб. : Пре-
зидентская библиотека, 2016. – 271 с.

ISBN 978-5-905273-97-1

Цель издания – помочь студенту получить системные знания о человеке, ставшем важнейшим субъектом и объектом истории Аравии рубежа VI–VII вв. Книга – «окно» в международную исследовательскую лабораторию, работающую в рамках одного из наиболее перспективных направлений современной коранистики на стыке истории и этнографии повседневности и сравнительного анализа лексико-семантических групп языка Корана и доисламской словесности. Курс предназначен для групп, специализирующихся на углубленном изучении истории и культуры ислама и изучающих арабский как основной, а турецкий или фарси – как второй восточный язык.

Главы 3–5 написаны А. Ю. Кудрявцевой, главы 1 и 2 – Е. А. Резваном, введение и заключение – совместный авторский труд. В настоящем учебном пособии использованы результаты работы по международному исследовательскому проекту “Corpus Coranicum Petropolitana”.

УДК 297(075)
ББК 86.38-21,02я73

- © Кудрявцева А. Ю., Резван Е. А., 2016
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2016
- © Президентская библиотека, 2016

ISBN 978-5-905273-97-1

Содержание

<i>Введение. Зеркало Корана</i>	5
Глава 1. «И солнце, и луна, и звезды, и горы, и деревья, и животные, и много людей» (Аравия на рубеже VI–VII вв.).....	19
1.1. Природа и человек.....	19
1.2. Торговые пути и связи с внешним миром.....	22
1.3. Политическая карта	27
1.4. Религиозные верования.....	31
1.5. Пророк из Мекки	34
1.6. Йасриб	41
Глава 2. «Да, это – Коран славный в скрижали хранимой» (Коран как исторический источник и литературный памятник) ..	49
2.1. Ал-Қур’ән.....	49
2.2. Язык и форма.....	54
Глава 3. «Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас народами и племенами» (человек, одежда, украшения)...	76
3.1. Мужчина.....	76
3.2. Женщина	82
3.3. Одежда	89
3.4. Украшения	102
Глава 4. «Аллāх дал вам в ваших домах жилье, и дал вам из скота дома, которые вы легко переносите» (земля, поселения, жилище)	113
4.1. Территориальные единицы и типы поселений	113
4.2. Типы жилищ (переносные и временные)	122

4.3. Типы жилищ (стационарные)	135
4.4. Земной образ рая.....	142
Глава 5. «Жизнь ближайшая подобна воде, которую Мы низвели с неба» (система жизнеобеспечения).....	149
5.1. Социальная и хозяйственная организация	149
5.2. Вода, водоснабжение, земледелие и садоводство.....	153
5.2.1. Системы орошения.....	158
5.2.2. Сады и луга.....	166
5.2.3. Финиковая пальма	175
5.2.4. Зерно и посевы	181
5.3. Животные и их роль в хозяйственном обороте	185
5.3.1. Верблюд.....	186
5.3.2. Лошадь – мул – осел	199
5.3.3. Крупный и мелкий рогатый скот	206
5.3.4. Охота	210
5.4. Система питания.....	214
5.4.1. Голод.....	215
5.4.2. Пищевые запреты и диетические предписания ...	220
5.4.3. Продукты кочевого скотоводства.....	231
5.4.4. Мясо птиц	233
5.4.5. Мед	236
5.4.6. Продукты земледелия	239
5.4.7. Приготовление пищи	244
<i>Заключение. Зеркало в зеркале</i>	252
<i>Использованные источники и литература</i>	258
<i>Рекомендованные источники и литература</i>	267

Введение.

Зеркало Корана

В оный день, когда над миром новым
Бог склонял лицо свое, тогда
Солнце останавливали словом,
Словом разрушали города.

Николай Гумилев

Человек – главный предмет корпуса гуманитарных наук. Он – субъект и объект истории, творец культуры и ее герой. Само течение истории складывается из борьбы и взаимодействия миллионов и миллионов человеческих личностей, их стремлений, мировоззрений, способностей, целей, которые ставятся как на перспективу, так и на день или час вперед. Успешные вожди и военные предводители, религиозные лидеры и поэты – все они постоянно апеллируют к ежедневным нуждам и ключевым интересам окружающих их обычных людей, обозначая свои цели и задачи, создавая литературные произведения или читая проповеди таким образом, чтобы те в ряде важнейших признаков отражали волю и стремления большинства. Роль и значение человеческой личности многократно возрастают в переломные исторические периоды, когда включаются «социальные лифты» и «исторические протуберанцы» выносят на авансцену истории новых талантливых, энергичных и целеустремленных людей. Обычно проходит совсем немного времени, и обстоятельства

повседневной жизни этих людей начинают приобретать особое, иногда даже сакральное значение.

Все это более чем справедливо по отношению к событиям поистине планетарного масштаба, которые произошли в Аравии в первой трети VII в. н. э. Эти события не только резко и навсегда изменили жизнь аравитян, но и самым серьезным образом повлияли на сложение новых векторов мировой истории. То было удивительное время, когда действительно «словом разрушали города». И сегодня события, о которых мы говорим, продолжают влиять на судьбы сотен миллионов людей. Случилось так, что до нас практически в «аудиозаписи» дошел голос ключевого участника этих событий. Именно поэтому Коран, запечатлевший проповеди пророка, передававшие, как считают его последователи, самые слова Бога, является абсолютно неповторимым и исключительно важным историческим памятником.

* * *

Необъятная научная литература, посвященная истории возникновения ислама и личности Мухаммада, фактически обходит стороной историю повседневной жизни Аравии рубежа VI–VII вв. В небольшой степени эта лакуна заполняется работой немецкого исследователя Георга Якоба «Жизнь бедуинов древней Аравии»¹, опубликованной в 1897 г. В ней автор на основе анализа поэзии *мухадрамов* – современников пророка – попытался дать общий обзор материальной культуры кочевого и оседлого населения Аравии. По не вполне понятным причинам хорошо документированное исследование Г. Якоба так и не вошло в широкий научный оборот, но спустя пятьдесят лет послужило одной из основ диссертационного исследования Элеонор Хойптнер, ученицы знаменитого немецкого араби-

¹ Jacob G. Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert. Berlin: Meyer & Müller, 1897.

ста, исследователя и переводчика Корана Руди Парета¹. Однако и ее работа под названием «Сведения Корана о материальной культуре древних арабов» так и не была опубликована.

При этом неожиданно то, что в теоретическом обосновании работы Э. Хойптнер отсутствуют указания на исследования по истории повседневности. Э. Хойптнер писала свое диссертационное исследование тогда, когда историческое направление, основанное Люсьеном Февром и Марком Блоком и известное как школа «Анналов» (фр. *École des Annales*), находилось на пике популярности.

К исследованию материальной культуры и повседневной жизни жителей Аравии рубежа VI–VII вв. в той или иной степени косвенно обращались также специалисты, изучавшие внешние, прежде всего языковые влияния на культуру Древней Аравии. К их числу относятся С. Френкель, А. Джеффри, А. Мингана². Благодаря значительным научным усилиям, связанным с изучением ранней истории текста Корана и его древнейших рукописей, область, связанная с грамотностью и культурой письма, оказалась документирована значительно лучше других.

В настоящее время феномен повседневности является объектом пристального внимания со стороны представителей целого комплекса научных дисциплин. Для истории повседневности большой интерес представляет выявление как объективной, так и субъективной сфер бытия человека. Повседневная жизнь определяет *поступки обычных людей, влияющие в своей совокупности на ход истории*. Изучая эволюцию повседневности, можно проследить развитие человеческой цивилизации в целом. Именно в «структурах повседневности»

¹ Haeuptner E. Koranische Hinweise auf die materielle Kultur der alten Araber: inaugural Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades einer Hohen Philosophischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen. Tübingen: Fotodruck Präzis, 1966.

² См.: Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 56–57.

формировались ценности человека конкретного исторического периода. Исследования последних десятилетий убедительно показали, что, только обращаясь к единичному, случайному, частному в их сопряженности с закономерным, можно приблизиться к постижению взаимосвязи между индивидуальным опытом и коллективной идентичностью. Сегодня повседневность предстает перед нами как смысловой универсум, совокупность значений, которые мы должны интерпретировать. Повседневная жизнь, проявляющаяся в деталях одежды, формах общения и др., – это система знаков, понимание которой приводит к осознанию неразрывной связи глобальных явлений с повседневными.

Повседневность многолика и многогранна, она не сводима лишь к будничности и рутинности. Повседневность включает в себя все сферы человеческих отношений: практическую деятельность – трудовую и досуговую, нормальное и экстремальное. Повседневность характеризуется повторяемостью, но вместе с тем это процесс постоянного творчества, *определяющего будущее*. Подробности быта, образа жизни формируют устойчивую типологическую определенность, раскрывают подлинную сущность общества как такового. Особенность повседневности заключается в том, что она является самоценным настоящим, ориентированным на ближайшее прошлое и будущее. Языки повседневности скрывают множество знаковых смыслов и зависят от разных объективных обстоятельств и закономерностей в развитии общества. Сегодня *a priori* ясно, что, не зная этнографии повседневности внутренней Аравии, не привлекая к пониманию текста данные современной археологии, говорить о научном подходе к переводу Корана бессмысленно. При этом нужно признать, что значительный объем материалов самого разного свойства, в той или иной степени связанных с повседневной жизнью Аравии времен пророка, до сих пор не систематизирован и не исследован комплексно.

Мир Корана – это прежде всего мир горожанина-купца. При этом мир горожанина и мир кочевника были переплетены тысячью крепчайших нитей: мекканских детей, как и самого пророка, отправляли расти к родственникам в «здоровую пустыню», на «парное молоко и свежий воздух». Участие в торговых караванах, их организация требовали знаний, связанных с кочевым миром, и горожане-мекканцы этими знаниями владели с детства, считали их своими. Это, впрочем, не отменяет и существования стандартного антагонизма по линии «кочевые – оседлые», проявления которого мы встречаем в Коране в самых разных формах. Несомненно и то, что материальная культура, связанная с жизнью мекканского купечества, серьезно отличалась от материальной культуры кочевников. При этом вариантов кочевого образа жизни всегда существовало великое множество, не меньше, чем степеней оседлости.

Очевидно, что без описания предметного мира, окружавшего слушателей пророка, знаковых элементов их образа жизни невозможно понять и их стремления, приблизиться к реконструкции их системы ценностей и взгляда на мир. Чтобы добиться признания на юге Аравии, в Сирии или Персии в качестве равноправных партнеров, мекканцы должны были стремиться к уровню культуры своих контрагентов. Более того, многовековое участие жителей Аравии в торговле на Пути благовоний естественным образом привело к появлению здесь значительной по числу и влиянию группы людей, разделявших ценности, интересы и образ жизни своих партнеров в Средиземноморье и Иране. В Коране часто встречаются понятия, берущие начало в материальной культуре соседних стран. В основном эти понятия были заимствованы в доисламские времена в неизменном виде или арабизировались, утратив свою исходную форму еще до времени Мухаммада. Язык купцов-мекканцев, несомненно, включал значительно больший объем лексических единиц, описывающих предметы роскоши и явления усовершенствованной материальной

культуры, чем язык бедуинов или же жителей оазисов, зарабатывавших на жизнь производством сельскохозяйственной продукции. Тем не менее довольно сложным представляется ответ на вопрос о том, насколько были распространены в Мекке упомянутые в Коране привозные предметы роскоши (ценные шелковые ткани и парча, ковры, дорогая посуда, привозные вина и проч.), часто используемые в описании райских блаженств.

Изумление чудом творения мира и людей, благодарность Господу – всемогущему и милостивому Создателю, даровавшему людям свою милость, занимают в Коране одно из центральных мест. Всюду в природе людям явлены знаки божественных деяний и благодати. Все, что приводится в Коране как доказательство милости Господа, создано на пользу и радость людям (6:98; 16:15). Материальная культура выступает как часть замысла Творца, и ей отведена особая роль. Именно через материальную культуру отчетливо выражается антропоцентризм божественного созидания. Таким образом, Господь сотворил животных, чтобы человек получал питание, одежду и жилище (палатки из кожи и шерсти) (16:5; 16:82). Животные позволяют ему перевозить грузы и вести торговлю на значительных расстояниях (16:7). В море человек может перемещаться на кораблях и пользоваться изобилием его глубин, занимаясь рыболовством и добычей жемчуга (16:14). Недра земли по Божественному промыслу предоставляют человеку свои богатства для изготовления оружия и украшений (57:25). Злаки дают человеку хлеб насущный, деревья плодоносят (2:20) и являются источником топлива (36:80)...

Текст Корана демонстрирует глубокое знание и вовлеченность в жизнь кочевников-скотоводов. При этом во многих случаях лексика, связанная с кочевым бытом, имеет отрицательные коннотации (11:100, см. также 4:118; 14:51; 19:89; 21:98; 56:55; 68:16).

Простому бедуинскому быту противостоит представление об идеальном образе жизни, связанном в первую очередь с предметами роскоши, которые по большей части обозначаются словами,

заимствованными из среднеперсидского и арамейского и в значительной степени отражают реалии, характерные в первую очередь для двора Лахмидов, Арабского княжества, вассального Сасанидам. Коран свидетельствует о том, что жители Мекки отчетливо представляли себе, как выглядят роскошные дворцы правителей соседних государств (43:33–35). Райские блаженства живописуются с помощью предметов, безусловно, известных жителям купеческой Мекки (иначе слушатели пророка просто не поняли бы, о чем речь). Изменение «качества жизни» основано на обилии предметов роскоши, интенсивности удовольствий (88:12–16): «Там источник проточный, там ложа возвышающиеся, и чаши поставленные, и подушки, рядами разложенные, и ковры разостланные».

* * *

В начале 2011 г. в Санкт-Петербурге при содействии лейденского Института рационального монотеизма была начата работа по созданию учебно-информационного сайта, посвященного лексике и грамматике Корана. Предлагалось, в частности, взяв за образец ресурс “Quranic Arabic Corpus”¹, переработать его таким образом, чтобы он отвечал целому ряду требований и прежде всего главному: «Коран объясняет сам себя». Такой подход, с одной стороны, позволяет отказаться от значений, навязываемых кораническими толкованиями и созданных в другие эпохи в отличной от аравийской культурно-языковой среде. С другой стороны, он требует проведения контекстного анализа языка Корана в сопоставлении с языком памятников, современных ему, прежде всего с языком доисламской поэзии

¹ URL: <http://corpus.quran.com> (дата обращения: 15.09.2016). Проект реализован под руководством Кайса Дьюкса (Kais Dukes) в рамках работы Исследовательской группы по обработке текстов на естественном языке Университета Лидса (Natural Language Processing Research Group, Leeds University, UK), руководитель – доцент Эрик Атвелл (Erik Atwell).

и поэзии современников пророка (*мухаддров*). Предложенный формат полностью совпадал с теми подходами, о важности использования которых неоднократно писал Е. А. Резван¹.

В ходе обсуждения проекта мы сообщили партнерам о том, что громадная работа с привлечением международных участников по проведению сравнительного контекстового и диахронного анализа лексико-семантических групп языка Корана на основе сопоставления с языковым материалом эпохи (VI–VII вв.) и общесемитским лексическим фондом может быть закончена в лучшем случае лет через десять-пятнадцать. Завершение этой работы послужит базой для создания принципиально нового перевода Корана². Только такой подход может послужить основой для подлинно научного описания лексико-грамматического строя Корана и создания интернет-ресурса, о котором шла речь. В ответ мы услышали вполне резонные слова о том, что сегодня мы не можем лишь ожидать результатов работы международного коллектива ученых и отказаться от осуществления новых переводов Корана на русский язык и проектов, подобных предложенному. Каждое поколение заслуживает «свой» перевод Корана.

Постепенно в ходе работы над проектом все больше осознавались новые возможности, которые появились у нас в самые последние годы. Так, на повестку дня стал вопрос о начале работы над русским переводом Корана, реализуемым на новых принципах. В начале октября 2012 г. в рамках работы десятой сессии МОФ «Диалог цивилизаций» (о. Родос, Греция) удалось организовать обсуждение проблемы с участием группы экспертов из России, Германии, Великобритании,

¹ Развернутую аргументацию см., например: Резван Е. А. Коран и его мир (часть I, глава 1 и часть II, главы 1–2).

² Сегодня очевидно, что новые переводы станут результатом объединенных усилий ученых разных стран. По-видимому, варианты текста на разных языках будут опираться в значительной степени на общую исследовательскую базу и национальные переводческие традиции. Появлению серии этих переводов будет предшествовать создание сводной электронной библиотеки работ по коранистике на разных языках.

Израиля, Голландии и Омана. Результаты обсуждения подтвердили наличие новых источников и исследовательских возможностей. Оказалось, в частности, что М. Б. Пиотровский давно собирает материалы для исследования, посвященного «коранической археологии». А. Ю. Кудрявцева взялась за работу над отражением материального мира Аравии рубежа VI–VII вв. в тексте Корана. Степень публикации и доступности ряда письменных источников разного рода, археологических памятников и важнейших музейных коллекций оказалась выше, чем мы предполагали. Все это позволяет проанализировать ключевые элементы повседневной жизни оседлых центров внутренней Аравии рубежа VI–VII вв., которые нашли свое отражение в тексте Корана. Важнейший принцип нашего подхода: «Коран объясняет сам себя» – дает возможность на новом уровне приблизиться к пониманию текста памятника. Материалы, собранные для монографии, посвященной материальной культуре Корана, послужат и важным источником для историко-этнографического комментария к тексту Корана. Сегодня очевидно, что без изучения реалий Аравии времен пророка вряд ли возможно осмысление текста Корана, толкование которого в более поздние века происходило в отрыве от понимания ряда ключевых реалий повседневной жизни *ульмы* времен пророка.

«Великие переводы Корана»¹ середины XX в. (А. Арберри, Р. Блашер, Р. Парет, И. Ю. Крачковский) явились результатом завершения важнейшего этапа исследовательской работы, связанной в первую очередь с именами Т. Нельдеке, Г. Бергштрассера, О. Претцля, А. Джеффри. Эти переводы очень близки друг другу и до сих пор вызывают сходные комментарии (основательность, буквализм и т. п.). Результаты, полученные выдающимися специалистами, оказались близки друг другу вследствие общности научно-методических подходов и источниковедческой базы. Очень интересный перевод Ричарда

¹ Резван Е. А. Коран и его мир. С. 383–455.

Белла, в основе которого лежали иные подходы, оказался незавершенным в первую очередь в связи с попыткой автора выйти за рамки господствовавшей научной традиции. В годы, когда готовился этот перевод, материала для нового качественного скачка в коранистике было явно недостаточно¹.

Вторая половина XX в. ознаменовалась как появлением разнонаправленных теорий «возникновения Корана» (Дж. Уонсборо, Дж. Бартон)², так и продолжением коллективной работы по изучению имеющихся источников. Материал, накопленный к концу XX в. и в Европе, и на мусульманском Востоке, в количественном отношении многократно превосходит уровень, достигнутый в середине прошлого века. Между тем нового качества, скачка в понимании ключевых проблем, связанных с историей текста и языком Корана, достигнуто не было. Сегодня именно этот уровень нашел свое отражение в важнейших коллективных работах, вышедших как на Западе («Энциклопедия Корана»³), так и на Востоке (энциклопедии

¹ Подробнее см.: Резван Е. А. Указ. соч. С. 373–376.

² Там же. С. 9. Несмотря на то что продолжающая тему скандальная книга К. Люксенберга (псевдоним), в которой утверждается, что Коран в начале VIII в. был «собран» из христианских сиро-арамейских текстов, чтобы обратить жителей Аравии в христианство (см.: *Luxenberg Ch. Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin: Das Arabische Buch, 2000), встретила развернутые возражения коллег (см., например: *Neuwirth A. Qur'an and History – A Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an // Journal of Qur'anic Studies*. 2003. Vol. 5. Iss. 1. P. 1–18), такой подход продолжает находить своих сторонников, что показал доклад Роберта Керра (Robert Kerr) на указанной выше конференции на Родосе.

³ *Encyclopaedia of the Qur'ān*. 1st Edition, 5 vols. plus index / ed. by J. D. McAuliffe et al. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001–2006. На сегодняшний день это наиболее полный свод информации о Коране и истории его изучения как на Востоке, так и на Западе. Предпринимаются попытки создания «мусульманского аналога» этого издания (главный критерий – исповедание ислама всеми участниками проекта).

коранических чтений, опубликованные в Кувейте и Каире). Э. Риппин (1950–2016) до последних дней жизни работал над введением к научному изучению Корана. Цель работы – дать новую отправную точку будущим исследованиям Корана, так, как это сделал в 1860 г. Т. Нельдеке, опубликовавший свою знаменитую «Geschichte des Qorans».

Очевидно, что новый уровень в понимании ряда ключевых проблем коранистики будет достигнут в результате завершения работ по проектам, связанным с публикацией и изучением древнейших рукописей Корана, а также завершения серии работ по древнеаравийской диалектологии и сравнительному контекстному изучению лексики Корана и доисламской поэзии.

Ситуация серьезно изменилась и в связи с публикацией документированных словарей доисламской и раннеисламской поэзии¹. В Иерусалиме, по существу, завершена работа над «Конкордансом древнеарабской поэзии»², которая продолжалась несколько десятилетий. Это компьютерный индекс и словарь дошедших до нас произведений арабских поэтов от доисламских времен до конца периода Умаййадов, ок. 750 г. н. э.). Конкорданс содержит сотни тысяч *байтов*, систематически собранных из дошедших до нас памятников. Учтены и цитаты из коранических комментариев и генеалогических работ. Были опубликованы новые специальные работы, посвященные языку Корана³. Наконец, множество специализированных словарей и редких справочных работ стало доступно в электронном виде, в том

¹ См., например: *Lewin B. A. Vocabulary of the Hudailian Poems*. Göteborg: Kungliga Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället, 1978; *Полосин Вл. В. Словарь поэтов племени 'абс VI–VIII вв. М.: Восточная литература, 1995.*

² *Arazi A., Masalha S. Six Early Arab Poets: New Edition and Concordance*. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, Institute of Asian and African Studies, 1999.

³ См., например: *Zammit M. R. A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

числе и в Сети¹. Все это самым кардинальным образом повлияло на возможности, связанные с осуществлением научного перевода Корана нового уровня.

В конце апреля 2013 г. с руководством лейденского Института рационального монотеизма было достигнуто общее понимание необходимости и возможности реализации проекта по комплексному изучению Корана и созданию его нового комментированного перевода на русский язык².

Выложенный в сеть и постоянно обновляемый проект «Лексико-грамматический строй Корана (учебно-методический корпус)» станет первым этапом этой большой работы, которую предлагается озаглавить “Corpus Coranicum Petropolitana”. Он будет последовательно совершенствоваться, отражая:

- создание документированного арабско-русского словаря языка Корана, снабженного отсылками к корпусу древнеаравийской поэзии и эпиграфики;
- создание исследования, посвященного отражению материального мира Аравии рубежа VI–VII вв. в тексте Корана;
- создание нового перевода Корана на русский язык, комментарием к которому послужат указанная выше работа по материальной культуре Аравии и переработанная монография Е. А. Резвана «Коран и его мир».

Предполагается, что все взаимосвязанные части проекта будут выложены в Сети в свободном доступе. Таким образом, научной общественности и самому широкому читателю будет впервые пред-

¹ Например: *Jeffery A.* The Foreign Vocabulary of the Qur’ān. Baroda: Oriental Insititute, 1938. URL: <http://www.answering-islam.org/Books/Jeffery/Vocabulary/part21.htm>; *Lane E. W.* Arabic-English Lexicon. London: Willams & Norgate, 1863. URL: <http://www.tyndalearchive.com/tabs/lane> (дата обращения: 15.09.2016).

² См.: URL: <http://www.youtube.com/watch?v=Z56tZj2egoo> (дата обращения: 15.09.2016).

ставлен *документированный перевод Корана*, прозрачный по структуре и подходам к его реализации.

Важно, что помимо книжной серии современный читатель получит в свое распоряжение гипертекст нового русского перевода Корана, снабженный ссылками, ведущими к подробному лексико-грамматическому и историко-культурному комментарию, основанному на самых последних достижениях коранистики. Было бы замечательно, если бы в проект удалось ввести аналогичным образом организованные отсылки к древнейшим спискам Корана¹.

Почти полторы тысячи лет мир смотрит в зеркало Корана и видит в нем себя таким, какой он есть. Мы поставили перед собой задачу разглядеть «всполохи» и важнейшие элементы самого первого отражения. Итак, предлагаемая вашему вниманию работа реализована в русле методик истории и этнографии повседневности. Еще раз подчеркнем: «Коран объясняет сам себя» – важнейший методический принцип, который лежит в основе избранного подхода. Наш важнейший источник – лексика Корана. При этом активно используются дополнительные источники, среди которых:

- доисламская поэзия и поэзия современников пророка;
- аравийская эпиграфика;
- археология Аравии и близлежащих территорий;
- профильные предметные коллекции музеев мира;
- «Сйра» Ибн Исхāқа (ум. 150/767), ал-Баккā'й (ум. 183/799), Ибн Хишāма (ум. 218/833 или 213/828) – самое раннее из дошедших до нас и самое популярное произведение арабского средневекового жанра «жизнеописания пророка» (*ас-сйрат ан-набаўйййа*);
- тексты европейских путешественников по Аравии XVIII–XIX вв.;
- корпус профильных исследовательских работ.

¹ За основу здесь можно взять рукопись петербургского «Корана 'Усмāна», см.: Резван Е. А. «Коран 'Усмāна» (Катта-Лангар, Санкт-Петербург, Бухара, Ташкент). СПб.: Петербургское востоковедение, 2004.

Таким образом, авторы поставили перед собой задачу познакомить студентов с одним из наиболее перспективных направлений современной коранистики. Предлагаемое учебное пособие – это «окно» в современную международную исследовательскую лабораторию, поставившую перед собой задачу, которую условно можно назвать «К новому прочтению и пониманию текста Корана». Этот подход включает сразу несколько направлений, которые можно объединить в две группы:

- реконструкция базового значения ключевых коранических понятий и представлений, связанных с материальной культурой Аравии времен пророка;
- кораническая этнография и кораническая археология (окружающий мир и повседневность жителей внутренней Аравии рубежа VI–VII вв.), проекты по изучению истории и культуры древней и раннесредневековой Аравии.

Наконец, важной задачей настоящего учебного пособия является и попытка научить студентов «правильно читать» Коран, памятник невероятно сложный для восприятия. Не секрет, что даже многие из тех, кто профессионально занимается Ближним Востоком, так и не осилили текст этого памятника целиком, довольствуясь набором избранных *сūr*.

Настоящее учебное пособие публикуется в качестве части проекта “Corpus Coranicum Petropolitana” и в рамках реализации Федеральной целевой программы по подготовке специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама.

ГЛАВА 1

«И солнце, и луна, и звезды, и горы, и деревья, и животные, и много людей» (Аравия на рубеже VI–VII вв.)

1.1. Природа и человек

Аравия – обширное пустынное плато (высота от 300–600 м на востоке до 1520 м на западе). Северную часть полуострова занимает пустыня ан-Нафūd ал-Кабйр, южную – безбрежная ар-Руб‘ ал-Хālй. Высшая точка Аравийского полуострова – гора Джабал ан-бā Шу‘айб (3660 м) находится в Йемене, неподалеку от Сан‘ы. На севере, вдоль современных границ Иордании, протянулась каменистая пустыня ал-Хамад. Центральную часть Аравийского полуострова занимает плоскогорье Наджд. Вдоль побережья Персидского залива лежит местами заболоченная, а частью – покрытая солончаками низменность ал-Ахсā’ (шириной до 150 км).

Хиджāз, обширная область горных цепей и лавовых полей вдоль Красного моря, отделена от него узкой приморской полосой (Тихāма). Именно Хиджāз, где были расположены Мекка и Йасриб (будущая Медйна), стал колыбелью исторических событий, завершившихся возникновением ислама. На юге Хиджāз переходит в горную область ал-‘Асйр.

Аравия изрезана множеством каньонов, сухих русел древних рек (*ṣādī*), часто глубоких и широких (до пяти-шести километров). Они достигают многих сотен километров в длину и заканчиваются обычно в бессточных впадинах. Лишь после редких дождей они на несколько часов заполняются мощными потоками воды, часто сметающими все на своем пути. Ровное дно *ṣādī* покрыто рыхлыми отложениями продуктов разрушения горных пород. Местные жители издавна умели задерживать и отводить дождевую воду и использовать эти земли для орошаемого земледелия. Здесь часто высок уровень почвенных вод, значительно более богатая растительность, колодцы позволяют получить воду даже в засушливое время. Исторически именно по *ṣādī* шли караванные пути, ставшие «каркасом» и символом исторического единства Аравии.

Аравийский климат крайне засушливый. Летом температура постоянно колеблется около отметки 50 °С. Ночью песок резко отдает тепло, накопленное за день. Пустыня охлаждается на двадцать-тридцать градусов. Резкий перепад температур может ощущаться человеком как страшный холод.

Растительность небогата: белый саксаул, верблюжья колючка – на песках; полыни, астрагалы (кустарники и полукустарники, стебли которых опушены простыми или двуконечными волосками) – на лавовых полях; одиночные тополя, акации – по руслам *ṣādī*; тамариск – по солончакам. Кое-где, прежде всего в горах ал-‘Асйра, сохранились участки саванн с акацией, дикой маслиной и миндалем. В оазисах – рощи финиковых пальм, citrusовых, виноградники, зерновые и огородные культуры. Весна в Аравии – время эфемеров травянистых однолетних растений с очень коротким вегетационным периодом.

Издавна добычей охотника здесь были антилопа, газель, дикий осел, онагр, заяц. Жители Аравии лакомились саранчой, плодившейся в береговых низменностях, а в голодное время поедали мел-

ких грызунов (песчанок, сусликов, тушканчиков и др.). С охотником соперничали волк, шакал, гиена, лисица-фенек и дикая кошка – каракал. В безоблачном небе парили, высматривая добычу, орлы, коршуны, грифы и соколы-сапсаны. Там, где имелась растительность, плодились дрофы, жаворонки, рябки, перепела, голуби. Картину дополняли змеи, ящерицы и черепахи.

В начале VII в. н. э. на огромной территории Аравии в три миллиона квадратных километров обитало около семи миллионов человек, более половины из которых вели оседлый образ жизни и около трех миллионов были по преимуществу кочевниками. Необходимо иметь в виду, что лишь небольшую часть населения можно было характеризовать как «чисто оседлых» или «чистых кочевников». Имелось множество промежуточных «полукочевых-полуоседлых» типов хозяйствования.

На протяжении многих веков население Аравии делилось на две большие части. Первую составляли жители юга полуострова, создавшие здесь блестящую древнюю цивилизацию и говорившие на языке южно-семитской группы. Кочевые, полукочевые и оседлые племена, населявшие Внутреннюю Аравию и степные приграничья Сирии и Месопотамии, именовали себя по названиям родов, племен или племенных союзов. По крайней мере с VII в. до н. э. соседи обозначали этих людей словом «арабы» («пустынники», «степняки»). Последние говорили на диалектах языка, относящегося к северо-семитской группе. Обе части жителей Аравии издавна осознавали свою «особость».

На северо-востоке арабские по языку и культуре племена населяли междуречье Верхней Месопотамии, проникали в степи Хузистана, а на северо-западе кочевали в степях Сирии и Заиордания. Источники содержат информацию о том, что имелись важные различия и между восточными и западными областями полуострова. Они проявлялись как на диалектальном уровне, так и в области

культурного взаимодействия: восточная часть полуострова издавна была связана с Персией, западная – с Сирией и Палестиной, следствием чего являлось возникновение здесь региональных вариантов аравийской культуры.

Родоплеменная разобщенность аравитян была доминантой жизни общества. Она диктовала как особенности социальной организации, так и характер мироощущения жителей Аравии. При этом в интересующий нас период здесь подходил к концу процесс этнической консолидации аравийских племен, который завершился уже в ходе арабских завоеваний. Объединяющими элементами были общая система мировоззрения, включая типологически однородное историческое сознание, однотипность морально-правовых норм, общий поэтический язык, общие формы самовыражения.

1.2. Торговые пути и связи с внешним миром

Центральная Аравия, покрытая прежде в своей значительной части растительностью саванного типа (ср. Исайа. 21:13: «Пророчество об Аравии. В лесу Аравийском ночуйте, караваны Деданские»), на протяжении многих столетий обеспечивала торговые связи ряда наиболее развитых стран древности и средневековья. Начиная с рубежа 1-го и 2-го тыс. до н. э. на территории Аравии стала складываться система транспортных коммуникаций, пересекавшая полуостров как с севера на юг, так и с запада на восток и получившая впоследствии название Путь благовоний. Толчком к развитию трансаравийской караванной торговли послужил громадный спрос на благовония и специи южноаравийского и восточноафриканского происхождения как в собственно Аравии, так и в Южном Средиземноморье и Месопотамии. Возникшая торговая система вошла в соприкосновение с другими громадными транспортными коридорами – Великим шелковым и Великим индийским путями.

За тысячу лет до возникновения ислама пророк Иезекииль так описывал аравийскую торговлю средиземноморского Тира: «Дедан торговал с тобою драгоценными попонами для верховой езды. Аравия и все князья Кидарские производили мену с тобою: ягнят и баранов, и козлов променивали тебе. Купцы из Савы и Раемы торговали с тобою всякими лучшими благовониями, и всякими дорогими камнями, и золотом платили за товары твои. Харан и Хане, и Еден, купцы Савейские, Ассур и Хилмад торговали с тобою. Они торговали с тобою драгоценными одеждами, шелковыми и узорчатыми материями, которые они привозили на твои рынки в дорогих ящиках, сделанных из кедра и хорошо упакованных» (Иез. 27:20–24).

Ветхозаветный текст сохранил нам информацию о трех группах товаров, в торговле которыми принимала участие Аравия. Это транзитные товары (драгоценные одежды, шелк), благовония с юга полуострова, а также продукты, связанные с животноводством, собственно то, что производила Внутренняя Аравия: скот, упряжь, кожи, шерсть... В разные периоды изменялись объем и значение этих составляющих аравийской торговли. В рамках возникшей системы шла также и активная торговля зерном, финиками, фруктами, вином (аṭ-ṭāʾif, например, регулярно поставлял фрукты на территорию современных Сирии и Ливана, а вино – в Индию), драгоценными камнями и металлами, жемчугом, дорогими тканями и коврами, оружием, слоновой костью, древесиной ценных пород, камфарой, лошадьми, рабами... «Скажи: „Если ваши отцы, и ваши сыновья, и ваши братья, и ваши супруги, и ваша семья, и имущество, которое вы приобрели, *и торговля, застоя в которой вы боитесь* [курсив наш. – А. К., Е. Р.], и жилища, которые вы одобрили, милее вам, чем Аллāх и Его посланник и борьба на Его пути, то выжидайте, пока придет Аллāх со Своим повелением. А Аллāх не ведет народа распутного!“» (9:24, ср. 3:14).

М. Д. Бухарин в своей блестящей недавно написанной работе «Аравия, Восточная Африка и Средиземноморье: торговые и историко-культурные связи»¹ подробно проанализировал историю, структуру, товарные потоки и организационные принципы громадной системы транспортных коммуникаций, пересекавших Аравию в разных направлениях. Как и в случаях с Великим шелковым и Великим индийским путями, практически одновременно с сухопутными маршрутами возникли и их морские аналоги, не подменявшие, но дополнявшие их. При этом стоимость одного торгового судна многократно превосходила стоимость оснащения одного каравана. На морских путях, пролежавших вдоль побережья Аравии, главенствующую роль играли не южноаравийские благовония, а восточноафриканские специи и ароматы. Есть данные, свидетельствующие о том, что еще до ислама арабские мореплаватели и купцы могли спускаться вдоль восточного побережья Африки вплоть до нынешних Коморских островов и доходили до южного побережья Китая на востоке.

Закупка товаров и приобретение транспортных животных, обеспечение безопасной транспортировки и длительного хранения товаров, уплата таможенных пошлин, создание перевалочных станций, руководство прохождением и ночевкой караванов – все это требовало взаимодействия оседлых и кочевых жителей Аравии. Последние были важной частью общей системы, выступая в качестве поставщиков верблюдов и проводников, участвуя в охране караванов.

Соседние участки Пути благовоний контролировали тесно связанные между собой кочевые племена. Груз передавался от одного племени, отвечавшего за его транспортировку, следующему, с ним граничившему. На разных участках караванного пути использовались различные «смены» животных. Верблюды разных пород использовались в зависимости от преобладающего ландшафта в разных частях

¹ Бухарин М. Д. Аравия, Восточная Африка и Средиземноморье: торговые и историко-культурные связи. М.: Восточная литература, 2009.

Аравийского полуострова. На западе – во влажном и жарком климате – преобладают животные небольшого размера, достаточно подвижные, со светлой шерстью, совершенно не пригодные для перемещения в горах. На высокогорье и в ‘Асйре, напротив, доминируют крупные животные с почти черной шерстью, пригодные для перемещения по горным тропам. На Йеменском плато используется именно тот вид верблюда, который и известен как «аравийский» – среднего размера с коричневой шерстью.

Стабильность функционирования торговых путей требовала развития системы безопасности, что привело к возникновению государственных образований вдоль основных маршрутов. Аравийские оазисы постепенно объединялись в громадную торговую сеть, частью которой были и такие центры, как Пальмира, Хатра, Эдесса, также развившиеся из оазисных поселений, окруженных кочевниками-скотоводами. Развитие караванной торговли привело к постоянному присутствию общин аравийских торговцев в Египте, Сирии, Месопотамии. С веками этот процесс был закреплён и активным освоением арабскими племенами значительных территорий сирийского и иракского приграничья.

Важно, что использование различных путей носило конкурентный характер: «Путь из Хадрамаута в Средиземноморье через Наджрāн, как представляется, контролировался иудейскими общинами, а дорога из Аксūма в Средиземноморье, также через Наджрāн, – византийскими, т. е. христианскими. Соединение двух торговых потоков на Пути благовоний не могло не привести к конфликтам, стремлению обеспечить монопольное положение той или иной стороны на этих путях и поиску альтернативных путей доставки специй и благовоний»¹.

Путь благовоний, как и Великий шелковый путь, всегда был и дорогой паломничества. Очередной этап каравана,

¹ Там же. С. 96.

сопровождавшийся перепродажей/передачей товара и сменой животных и караванщиков, завершался обязательным паломничеством к святым местам с благодарностью богам за успех всегда рискованного торгового предприятия. Торговый путь, таким образом, становился важным каналом передачи религиозных представлений и верований. Коран особо засвидетельствовал важность обеспечения безопасности религиозной составляющей торгового коридора: «И если бы не защита Аллāхом людей одних другими, то разрушены были бы скиты, и церкви, и места молитвы, и места поклонения, в которых поминается имя Аллāха много» (22:40). Понимание этого было важным шагом на пути создания общеаравийского государства, необходимость которого смутно осознавалась.

В самой Мекке и близ нее находилось несколько святых мест, широко известных в Аравии. Караваны постоянно заходили сюда, и в результате мекканцы стали контролировать важный отрезок торгового пути, проходивший к северу от города, и на протяжении многих веков оказались вовлечены в торгово-посреднические операции самым непосредственным образом. Они старались держаться в стороне от соперничества Византии и Персии, ведя торговлю с обеими сторонами. Ровно так поступала прежде и Пальмира, которая активно торговала с Римом и Парфией, извлекая значительную экономическую выгоду и выступая в качестве посредника. Мекканцы не только обеспечивали торговый транзит, но и активно экспортировали «мекканский бальзам» (*Commiphora opobalsamum*), произраставший в округе Мекки (область 'Арима).

К началу проповеди Мухаммада соседние с Аравией области Сирии на протяжении десятилетий методично опустошались не только военными действиями, но и эпидемиями чумы, случавшимися с интервалом в семь лет. Эти обстоятельства самым благоприятным образом сказались на развитии «локальной» мекканской торговли, обеспечив постоянный рынок сбыта для внутриаравийских

товаров и гарантировав торговые обороты. Это было особенно важным в связи с кризисом транзитной торговли между югом Аравии и Средиземноморьем. В последней четверти VI в. Сасанидский Иран взял под контроль Йемен, перекрыв Византии единственный путь в Индию и Китай, минующий Иран, и лишив тем самым внутреннюю Аравию гарантированных и привычных доходов от транзитной торговли.

Мекканцам удалось создать своеобразную «область безопасности», основанную на системе договоренностей с племенами и получившую название *йлаф*. Племена, участвуя в прибылях от караванной торговли, обеспечивали беспрепятственное движение караванов (106:1–3). Успех локальной торговли местными товарами не мог компенсировать значительные убытки, понесенные остановкой чрезвычайно прибыльного транзита, но обусловил усиление экономических и политических позиций Мекки. Важно то, что созданная мекканцами система «путешествий зимы и лета», когда один из караванов направлялся в Сирию, а другой – в Йемен, показала свою эффективность в новых экономических условиях, связанных с обострением борьбы между Византией и Персией.

1.3. Политическая карта

На протяжении веков Аравия находилась не просто в окружении наиболее развитых государств, но в той или иной степени являлась их частью. В разные периоды государственность охватывала практически все обитаемые части полуострова. Здесь можно вспомнить Набатею, Хатру, Пальмиру, Дедан, которые выросли на торговом пути из Ғазы в Наджрāн и далее – в «Счастливую Аравию», государства древней Южной Аравии, цепь полукочевых царств, вытянувшихся вдоль караванной дороги из Йемена в 'Ирақ (царства Кинда, ал-Азд, Ғассāн, Низар и Ма'адд, Танūх), Ҳимйāритскую державу и «новое»

Киндитское царство, попытку создания в 60–70-х гг. VI в. н. э. нового зависимого от Ҷан‘ы бедуинского Хасамитского или Хузаитского царства, вассальные княжества Ғассāнидов и Лаҳмидов. Наконец, в VI – начале VII в. Южная Аравия управлялась сначала эфиопским, а затем и персидским наместником.

И сегодня, как и пятнадцать веков тому назад, путешественника поражают гигантские гробницы древней набатейской Хагры (ныне – Мада‘ин Ҷāлих), расположенные на караванном пути в Сирию приблизительно в 250 км к северо-западу от Медйны. Здесь согласно Корану жило гордое и богатое племя *самūd* (7:74), отвергнувшее пророка Ҷāлиха, посланного к ним Аллāхом.

К этому же ряду памятников набатейской Аравии относятся и развалины храма в ар-Рамме, ставшие «многоколонным Ирāмом» Корана и связанные в кораническом тексте с ‘ādитами, обитателями оазисов северного караванного пути (26:134–139).

Земля Аравии несет на себе тысячи свидетельств существования здесь прежде могущественных цивилизаций, давно исчезнувших ко времени возникновения ислама: «Сколько колодцев опустевших и замков воздвигнутых!»¹ (22:45). Историческая память жителей полуострова хранила предания о «древних народах» Аравии. Язык, доисламская поэзия и Коран свидетельствуют о сохранении ряда ключевых элементов культурной преемственности.

Начало VII в. на Ближнем Востоке ознаменовалось войной между Византией, раздираемой внутренней смутой, и Сāsāнидским Ираном. Площадь, население и военная мощь империй были приблизительно одинаковыми. Именно это обстоятельство предопределило затяжной характер войн между ними, равно как и невозможность достижения однозначной военной победы.

Богатые земли громадной Византийской империи располагались вокруг Средиземного моря, на котором безраздельно господствовал

¹ Здесь и далее в тексте используется перевод Корана И. Ю. Крачковского. Значок * показывает, что этот перевод изменен.

имперский флот. Балканы и Малая Азия, крупнейший город Средиземноморья Константинополь, Сирия и Палестина, Египет, Северная Африка, Сицилия жили под властью императора, которая была неограниченной и считалась данной от Бога. Император был главой не только громадного государственного аппарата, но и церкви. При этом могучее государство, простиравшееся с запада на восток на 4300 км, было перенапряжено как внутренними социальными и экономическими проблемами, так и постоянными войнами. Положение усугубилось в последней четверти VI в., когда на территорию империи, занятой затяжной войной с Сāsāнидами, вторглись славяне и авары. Изнутри государство подтачивали внутрицерковные разногласия. Византийское христианство не было единым. Можно говорить о двух церквях: ортодоксальной мелькитской («царской») и монофизитской, последователи которой составляли большинство в Сирии, Палестине и Египте. Гонения на монофизитов при Юстиниане I не только не привели к ликвидации раскола, но и усилили его.

В пограничных с Сирийской пустыней районах Восточной Палестины, Заиордания и Южной Сирии располагалось союзное Византии государственное образование «ромейских арабов» Ğассāнидов, глава которого носил византийский титул патрикия. Ğассāниды, резиденция которых находилась в Джабии (чуть менее 100 км к югу от Дамаска), исповедовали христианство. Их государство было ликвидировано Византией в 585 г., но восстановлено в 629 г. ввиду мусульманской угрозы.

Главным соперником Византии в борьбе за господство на Ближнем Востоке был Сāsāнидский Иран, огромная континентальная держава с куда более однородным населением. Накануне возникновения ислама государство Сāsāнидов добилось максимального расширения своих владений и включало земли нынешних Ирана, Ирака, Азербайджана, Армении, Афганистана, Иордании, Израиля

и Палестины, восточную часть современной Турции и части нынешних Индии, Сирии, Пакистана, Центральной Азии, Кавказа, Аравии, Египта. Столицей государства *шахънишъ*хов был громадный Ктесифон, немногим уступавший Константинополю по площади, числу жителей и роскоши дворцов. Государственной религией Сасанидов был зороастризм.

В интересующий нас период восточная граница государства Сасанидов подвергалась регулярным вторжениям кочевников-тюрок. На западе, практически за Евфратом, начинались владения аравитян-кочевников.

Вассалами Сасанидов, долгое время обеспечивавшими стабильность на степном приграничье, были арабские князья Лахмиды. Они исповедовали христианство несторианского толка, и их государство со столицей в ал-Хйре распространяло свою власть на арабские племена вплоть до владений Гассанидов, обеспечивавших прикрытие Византии. С помощью Лахмидов Сасанидское государство контролировало значительную часть караванного пути, который вел в Центральную Аравию. Сасаниды контролировали и Аравийское побережье Персидского залива вплоть до Бахрейна, а в конце VI в. завоевали Йемен.

Ал-Хйра со своими монастырями, где в обиход была введена арабская письменность, с щедрыми правителями, приглашавшими ко двору арабских поэтов, сыграла значительную роль в развитии арабской культуры. В 611 г. Сасаниды полностью ликвидировали лахмидское государство, что, несомненно, ослабило их позиции на аравийских границах.

Как и Византийская империя, накануне ислама государство «царя царей» испытывало гигантское перенапряжение, вызванное как внутренними проблемами, так и бесконечными войнами, дарившими иллюзорные победы, но подтачивавшими самые основы государства.

Долгое время военное счастье было на стороне персов: византийцы вынуждены были оставить Сирию, Палестину, Египет, остров Родос. Персы осадили Константинополь. Аравия, с неприязнью наблюдавшая за успехами последних, оказалась в кольце персидских владений. В 627 г., однако, положение резко изменилось. Императору Ираклию, совершившему ряд смелых стратегических маневров, удалось поразить империю Сасанидов в самое сердце. В результате серии побед византийская армия подошла к Ктесифону, столице Сасанидов. Была захвачена и разграблена резиденция Хосрова II, который был вскоре убит в результате внутреннего заговора.

1.4. Религиозные верования

Аравийская социальная практика, базовые религиозные представления своими корнями уходили в общий для многих народов Передней Азии пласт исторического опыта. Нет ничего удивительного в том, что содержательная структура Корана в общих чертах совпадает со структурой финикийской и ветхозаветной священной литературы (записи преданий, исторические повествования, пророческие тексты).

Многочисленные исследования показали, что, по существу, невозможно обнаружить прямые источники заимствования для коранических сказаний и притч. Вошедшие в Коран отзвуки библейских канонических и апокрифических текстов, параллели с послебиблейскими иудейскими и христианскими преданиями были неотъемлемой частью культуры Аравии. Последняя, в свою очередь, представляла часть единого культурного мира Передней Азии. Частью этого целого был и Коран, при этом именно благодаря кораническим свидетельствам мы можем прийти к пониманию многих важных особенностей и самого целого. Так, Коран является важнейшим источником по истории аравийского христианства, предоставляя исследователям

важный материал для уточнения распространенных здесь неортодоксальных иудео-христианских и гностических представлений, с которыми Мухаммад часто полемизировал (например, Марйам-Мария как часть Троицы, 5:116–117).

Караваны и корабли привозили в Аравию не только товары и людей, но и книги, идеи, религиозные учения. Иудеи-эмигранты из Римской империи, христианские проповедники и монахи-отшельники, принадлежавшие к различным (часто гонимым) направлениям, спорили между собой (см.: 19:37 «и разногласят партии среди них»), проповедовали свои учения в степях и оазисах Аравии. К тому времени уже несколько веков эти люди собирали слушателей на пыльных базарных площадях городов и у костров в бедуинских становищах, на ярмарках и в прохладных пещерах, где при слабом свете масляной лампы сидели, тесно прижавшись друг к другу, неискушенные последователи-новообращенные.

Христианство проникало в Аравию с юга и севера. На юге центром распространения христианства была Эфиопия. В северной Аравии в областях, подчиненных Гассанидам, исповедовалось христианство монофизитского толка, в лахмидских пределах – несторианство, гонимое в Византии. И на юге Аравии, в Йемене, где в начале VI в. иудаизм был принят местным правителем Зу Нуу'асом, и в оазисах Хиджаза и Наджда существовали многочисленные иудейские общины. Важно, что на протяжении нескольких веков христиане и иудеи контролировали соперничавшие между собой маршруты транзитной торговли. Это не могло не приводить к столкновениям.

Аравия VII в. н. э. – «последний бастион» семитского язычества. Во главе аравийского пантеона стоял ал-Лāх (ал-Илāх, Эл, Ил). По всей Аравии почитались женские божества ал-Лāt (форма женского рода от ал-Лāх), Манāt (воплощавшая идею судьбы) и ал-'Узза («Великая»). Значение их культа, распространенного повсюду в древнем семитском мире, было столь велико, что едва не

привело к отступничеству самого Мухаммада, согласившегося было «по наущению сатаны» признать этих божеств (53:19–20, см. также 7:200, 41:36). Коран сохранил нам имена и «идолов народа Нұх» (71:23) – божеств торговых партнеров мекканцев, живших вдоль пересекавшего Аравию главного торгового пути, на котором и стояла Мекка. Святилища этих божеств были накануне возникновения ислама объектами активного поклонения.

Значительную роль в религиозных представлениях жителей Аравии играл мир добрых и злых духов (джиннов, шайтанов). Они представлялись как посредники между миром людей и миром богов. Духи могли вторгаться в мир обычных людей. Контакт с ними можно было установить и с человеческой стороны. Это умели делать *'arrāfь* («провидцы») и *kāхины* («прорицатели»). Из мира духов получали свое вдохновение племенные поэты (*shā'иры*).

Накануне возникновения ислама библейские легенды, идеи и образы все чаще проникали в поэзию аравитян и их племенные предания. Падал престиж языческих божеств, появилось представление о некоем верховном божестве. В оазисах Хиджаза, городах северной Аравии намечался процесс постепенной унификации языческого пантеона. На юге шло превращение городских божеств в общеплеменные, в качестве главного выдвигался бог Луны Алмаках, становившийся постепенно единым владыкой неба и земли. Его часто обозначали эпитетом *раҳмāнан* («милостивый»). Тогда в Аравии распространялись и монотеистические взгляды, которых придерживались те, кого сегодня принято именовать *ханифами*. Существовало и так называемое «пророческое движение»¹.

¹ Пиотровский М. Б. Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам. Религия, общество, государство / отв. ред. П. А. Грязневич, С. М. Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984. С. 19–27.

1.5. Пророк из Мекки

Мекка, торговый по преимуществу город, выделялась среди арабских культовых центров. До ислама Мекка насчитывала семь-восемь тысяч жителей. Ее святыни почитались целой группой племен, а вокруг мест поклонения на расстоянии от восьми до восемнадцати километров простиралась священная территория (*харām*), на которой нельзя было проливать кровь. Важнейшей среди святынь была Ка'ба. Накануне возникновения ислама это было каменное здание размером $10 \times 12,5 \times 9$ м с вмонтированными в стены двумя священными камнями, воплощавшими небесные светила. Неподалеку от Ка'бы лежал еще один священный камень, названный после торжества ислама *мақām Ибрāхīm* («место, где стоял Ибрāхīm»). По преданию, внутри языческой Ка'бы находилась однорукая сердоликовая статуя бога Хубала, а стены внутри здания были отштукатурены и имели росписи (в том числе, в соответствии с рядом преданий, изображение, связываемое с Богородицей христиан).

Между священным колодцем Замзам и Ка'бой стояли две статуи языческих божеств Исāфа и Нā'или. Священными почитались холмы ас-Сафā и ал-Мар'а, долина Минā, гора ал-Муздалифа, связанная с культом Кузаха, еще одного божества, дарующего дождь, и гора 'Арафāt, расположенная уже вне *харāма*. Паломничество (*хаджж*) к этим местам поклонения сопровождалось выполнением древних ритуалов и ко времени возникновения ислама было важнейшим проявлением религиозного сознания значительной части жителей Аравии. Многие представления, связанные с *хаджжем*, восходят к древнейшим пластам семитской мифологии.

Мекка как торговый и религиозный центр целиком и полностью контролировалась банū қурайш, состоявшим из шестнадцати родов. Один из таких родов – банū хāшим – и дал миру основателя ислама. Власть в городе принадлежала главам родов. Их авторитет зависел

главным образом от состоятельности и многочисленности мужского потомства. Роды конкурировали, как создавая коалиции внутри бану курайш, так и привлекая соседние племена.

Социальные и имущественные отношения, сложившиеся в результате длительного развития как в самой Мекке, так и в других оседлых центрах Аравии, входили во все большее противоречие с традиционной патриархальной системой ценностей и представлений. Их эрозии способствовала социальная практика и столетиями копившийся опыт государственно-политической организации, который аккумулировали пограничные аравийские княжества, и личный опыт множества людей, выросших и реализовавших себя в системе международной торговли. Язычество, являвшееся идеологической основой традиционных отношений, не выдерживало конкуренции с мировыми религиями, долгое время бывшими для многих аравитян символами расцвета соседних цивилизаций. Многолетние военные действия в районах, непосредственно примыкавших к Аравии, гибель или существенное ослабление внутриаравийских структур власти, связанных с «великими державами», Персией и Византией, привели к «вакууму власти», поставили под угрозу стабильность торговых оборотов. Многолетние торговые связи с Персией и Византией, опыт военных успехов в столкновениях с войсками «великих держав» демонстрировали военные возможности Аравии, поднимали ее престиж в собственных глазах. Аравия шла к созданию своего государства, на пути к которому следовало преодолеть инерцию общинно-родовой организации. Ответом на потребности времени и явилось возникновение в Аравии пророческого движения, завершившегося с появлением Мухаммада. Его проповедь явилась результатом возникновения острого чувства напряженности и социального неблагополучия, которое на рубеже VI–VII вв. ощущалось в Мекке очень многими.

Около 570 г. н. э. (мы в целом можем полагаться на оценки, сохранные мусульманской традицией) в Аравии родился мальчик,

уже к шести годам лишившийся отца и матери, испытывавший нужду и несправедливость (93:6). Вскоре после рождения мальчика его отец, отправившийся с торговым караваном, умер в Йасрибе, будущей Медйне, «городе пророка». Согласно традиции мальчика на пять лет отдали кормилице-бедуинке.

Когда будущему пророку было шесть лет, его мать пошла вместе с ним на могилу мужа и умерла на обратном пути. Мальчик, лишившийся обоих родителей, сначала жил у деда, а потом у дяди ‘Абд Манāфа Абū Тāлиба, сыгравшего в жизни сироты громадную роль. Семья жила небогато. Мухаммад и его четыре сводных брата знавали, что такое лечь спать с бурчащим от голода животом.

Мальчик, затем юноша, пасет овец, помогает снаряжать караваны, сражается вместе с соплеменниками. Жизнь его складывалась настолько непросто, что его покровитель Абū Тāлиб, также испытывавший материальные трудности, отказался выдать за него свою дочь, предпочтя ему более состоятельного человека.

Перелом в жизни Мухаммада произошел где-то около 595 г. (будущему пророку было тогда около 25 лет). Абū Тāлиб посоветовал племяннику наняться за плату в четыре молодых верблюда для сопровождения части товаров, отправляемых с сирийским караваном. Товары принадлежали богатой, предприимчивой и энергичной вдове Хадйдже бт. Хууайлид. К тому времени 28-летняя Хадйджа уже дважды побывала замужем. От последнего брака у нее был сын. Мухаммад, скромный и раздумчивый молодой человек, понравился Хадйдже, и поначалу чисто деловые отношения завершились счастливым браком. Пока Хадйджа была жива, у Мухаммада не было другой жены, кроме нее.

В то время как женитьба заметно изменила материальные обстоятельства жизни Мухаммада, дела Абū Тāлиба пошли совсем плохо. Родственники были вынуждены разобрать по своим семьям его младших детей (так в семье Мухаммада и Хадйджи оказался маленький ‘Али – в будущем последний из «праведных халифов»).

Муḥаммад был в это время человеком сравнительно состоятельным, в семье было несколько домашних рабов и рабынь. У него уже родился мальчик-первенец, правда умерший во младенчестве, и четыре дочери. Время летит быстро, вскоре три старшие дочери были выданы замуж, и в семье осталась лишь маленькая всеобщая любимица Фāтима.

Муḥаммад очень тяжело переживал отсутствие сыновей – главного богатства в глазах соплеменников. К одному из рабов, смышленному Зайду б. ал-Ḥарису, подаренному ему Ḥадйджей, он относился особо. Прошло совсем немного времени, и Муḥаммад торжественно освободил его перед Ка'бой, объявив своим сыном.

Судьба предоставила Муḥаммаду и досуг, который был заполнен непростыми размышлениями о жизни и смерти, о судьбе и справедливости. Предания сообщают, что имели место случайные встречи с гонимыми и экзальтированными христианскими проповедниками. Он часами беседовал с двоюродным братом Ḥадйджи, Ёарақой б. Наўфалем, который, по преданию, «знал Писание» и мог рассказывать ему о всемогущем Господе, Судном дне и посмертном воздаянии для праведников и грешников. Муḥаммад присматривался к образу жизни *ханйфов*, исповедовавших, насколько можно судить, неопределенный монотеизм и отказывавшихся от жертвоприношений идолам.

Дополнительным и очень важным стимулом к размышлениям о связи человека с божеством стал предпринятый қурайшитами ремонт Ка'бы, самым серьезным образом пострадавшей от пожара и селя. Муḥаммад принимал в нем активное участие.

Он, как и многие его современники, начал «искать Бога», и однажды, уйдя из Мекки и уединившись на горе Ḥирā', он испытал состояния, которые глубоко поразили его и заставили изменить всю его жизнь. Помимо воли, во сне или наяву в его сознание проникли некие звуки, которые впоследствии он смог передать на родном

языке. Эти состояния сопровождались особым светом и поначалу видениями (53:1–18; 96:1–5; 74:1–7; 81:15–29).

При получении откровений Мухаммад судорожно метался, ощущал удар, сотрясавший все его существо, ему казалось, что душа покидает тело. После периода неуверенности и внутренней борьбы Мухаммад принял миссию, которую он считал возложенной на него свыше. Откровения убеждали его в том, что он избран Аллахом в качестве посланника к людям, чтобы нести им известие о грядущем Судном дне и наказании грешников, о милосердии Аллаха к последователям истинной веры и его безграничном могуществе¹.

Около 610 г. Мухаммад б. 'Абд Алла́х, сорокалетний уважаемый купец, выступил с призывом обратиться к истинной вере в единого Бога. Символично, что начало пророческой миссии Мухаммада совпало с военными победами арабов в приграничных областях. Начались первые проповеди в кругу наиболее близких людей, в которых звучали полученные Мухаммадом откровения (см., например, сūры 101 и 102).

В своих ранних чрезвычайно эмоциональных проповедях Мухаммад говорил о Господе (*рабб*), могущество которого безгранично, о покорности высшей силе и благодарности ей за все сущее, о помощи ближним, близости дня Суда и ужасах адского пламени.

Поначалу слушателями Мухаммада были только члены его семьи. По-видимому, спустя четыре-пять лет после начала проповеди число участников тайных встреч приблизилось к сорока. Молодые по преимуществу участники молений представляли различные группы мекканского общества: они принадлежали к разным родам,

¹ Возможно, лучший анализ феномена такого рода откровений принадлежит И. Н. Винникову. См.: Винников И. Н. Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии // С. Ф. Ольденбургу: к 50-летию научно-общественной деятельности. Л.: АН СССР, 1934. См. также: Резван Е. А. Коран и его мир. С. 116–138.

отличались по уровню богатства и родовитости. На собрания приходили и вольноотпущенники, следовавшие за своими бывшими хозяевами и покровителями.

Накопленный опыт обращения в группе своих сторонников, а также появление ряда влиятельных последователей подтолкнули Мухаммада к началу публичной проповеди. Он вышел на склон ас-Сафā и созвал қурайшитов с помощью клича, обычно используемого для предупреждения об опасности. Сбежавшиеся соплеменники не только оказались не готовы откликнуться на призыв Мухаммада, но и выразили негодование по поводу того, что он оторвал их от текущих дел «непонятно ради чего». По-видимому, именно с этого момента в тексте Корана появляются истории о библейских пророках, отвергнутых народами, к которым они были посланы (например, 46:9). Противники Мухаммада указывали и на то, что в окружении пророка был некто, снабжавший его нужными сведениями из этой сферы (16:105).

Все больше текстов Корана оказываются связанными с полемикой против оппонентов-мекканцев (например, 36:77–83; 75:31–40). Аллюзиями на истории ветхозаветных пророков Мухаммад пытался заставить своих слушателей думать и сравнивать. Однако его не спешили принимать всерьез. И хотя за два года число последователей Мухаммада удвоилось, его продолжали принимать скорее за чудака или одержимого. При этом его настойчивость постепенно стала вызывать все большее раздражение.

Начались гонения, на мусульман нападали, открытые моления стали невозможны. Абū Лахаб, дядя пророка, который после смерти Абū Тāлиба будет главой банū хāшим, заставил своих сыновей развестись с дочерьми Мухаммада. Особенно тяжело преследовали людей зависимых. Чтобы избавиться от преследований, группа сторонников пророка отправилась в Эфиопию путем, стандартным для мекканских торговцев. Это событие стало первой *хиджрой*. Оно означало

разрыв с прежними родственными отношениями и переход под покровительство негуса¹.

В Мекку доходит известие о поражении Византии. Это еще один удар для Мухаммада, который видел в христианах-византийцах своих естественных союзников. В его проповеди, произнесенной тогда, звучит пророчество (3:2–5): «Побеждены Румы в ближайшей земле, но они после победы над ними победят через несколько лет. Аллаху принадлежит власть и раньше, и позже, а в тот день возрадуются верующие помощи от Аллаха. Он дарует помощь, кому желает, Он велик, милосерд!»

Абӯ Тāлиб, глава рода хāшим, следуя кодексу кровнородственной чести, продолжал поддерживать своего племянника, несмотря на угрозы именитых қурайшитов. Ответом стал бойкот хāшимитов, предписывавший не вступать с ними ни в торговые отношения, ни в браки. Хāшимитов поддерживали лишь самые близкие родственники. Здесь важно то, что большинство сородичей Мухаммада, страдая за него, не разделяли его идеи. Понимая степень опасности, все они, оставив дома, поселились рядом с домом Абӯ Тāлиба, где, по-видимому, имелась какая-то защитная инфраструктура, традиционная для оседлых поселений Внутренней Аравии. Между тем Абӯ Лахаб остался на стороне противников пророка. Кровнородственные связи, казавшиеся незыблемыми, перестали быть таковыми.

Бойкот продолжался около трех лет, но к результату не привел. Обе стороны конфликта были связаны родством, все так или иначе несли убытки, ситуация была нетерпимой, и по инициативе нескольких авторитетных сограждан бойкот был прекращен.

Шел десятый год с момента начала пророчества, оказавшийся, возможно, самым тяжелым в жизни Мухаммада. В мае 619 г. уми-

¹ *Пиотровский М. Б.* Об эфиопской хиджре // Эфиопские исследования: История. Культура / отв. ред. А. А. Громыко. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1981. С. 16–22.

рает сначала Хадйдж, поддерживавшая мужа в самые трудные минуты, а через месяц и покровитель Мухаммада, глава рода хашим Абӯ Тāлиб. Вскоре новый глава рода Абӯ Лахаб отказывает пророку в защите. Находясь в отчаянном положении, Мухаммад стал искать поддержки вне Мекки.

Он отправляется с проповедью в ат-Тā'иф, но не находит там поддержки и вынужден бежать. Вскоре наступило время паломничества, и он вновь и вновь пытается обратиться с проповедью к людям, стекавшимся в Мекку. Однажды ему повезло. Несколько паломников из Йасриба внимательно выслушали его и, вернувшись в родной город, рассказали близким о новом вероучителе.

1.6. Йасриб

Согласно мусульманскому преданию контакты с йасрибинцами продолжались в течение трех сезонов паломничества. В результате Мухаммад отправлялся в Йасриб в качестве третейского судьи, местные арабские племена аўс и ал-хазрадж принимали его не только как главу общины, но и как вероучителя. В свою очередь Мухаммад дал обязательство не разделять свои и их интересы. В этом случае успех проповеди был во многом основан на некотором знакомстве арабов Йасриба с мессианскими идеями иудаизма.

Чтобы не вызывать подозрений, отъезд членов общины в Йасриб происходил постепенно на протяжении трех месяцев. Пришло время, и Мухаммад перебрался в дом своего ближайшего сподвижника Абӯ Бакра (572–634), избранного первым *халифом* после смерти пророка. Под покровом ночи оба они вышли из дома и спрятались в пещере на южной окраине Мекки. Поиски беглецов продолжались три дня и не дали результатов. Когда активность противников пророка спала, к пещере привели верблюдов. Чтобы запутать следы, Мухаммад и Абӯ Бакр двинулись в Йасриб окольным путем и избегали пользоваться

обычными стоянками для отдыха. Они оказались в Йасрибе в конце сентября 622 г. В Мекке у пророка осталась жена Са'уда и дочь Фатима.

Йасриб – крупнейший земледельческий оазис Хиджаза, находившийся в 350 км к северу от Мекки, с середины VI в. жил в состоянии перманентной войны. Основу его арабского населения составляли племена а'с и ал-хазрадж. В Йасрибе жили и племена бану қайнуқа', қурайза, ан-надір, фиғйа'ун, исповедовавшие иудаизм. Арабы пришли в оазис позже, их положение изначально было неравным. К началу VII в. борьба за главенство в оазисе привела к доминированию арабов. Но борьба шла и между самими а'ситами и хазраджитами, и между родами внутри каждого из племен. Как всегда бывает в таких случаях, две основные противостоящие коалиции постоянно видоизменялись, и обе, как правило, включали и арабов, и иудеев. В оазисе был ряд укрепленных поселений, и силы сторон были в целом равны. Внутренние возможности для стабилизации ситуации были исчерпаны, и роль арбитра была предложена пророку. Жители оазиса пригласили его как последнюю надежду установить мир и согласились на достойных условиях предоставить убежище его последователям.

Переселение пророка и его последователей в Йасриб получило название *хиджра*. Оно ознаменовало полный разрыв пророка с прежней системой родственных отношений, обеспечивавшей в то время безопасность и социальный статус личности, ставило его вне закона. Первый день года, в который произошло переселение, стал первым днем мусульманской эры, согласно которой сегодня ведут летоисчисление около полутора миллиардов жителей Земли.

Важно, что Мухаммада и его сторонников принимали здесь не в качестве покровительствуемых, как обычно бывало в таких случаях. Йасрибские мусульмане стали «помощниками» (*насір*, мн. *ансār*), призванными в первую очередь оказывать военную поддержку переселенцам-мусульманам (ед. *мухāджир*). Вскоре

для укрепления общины Мухаммад предложил массовое братание *мух̣аджиров* и *анс̣а̣ров*. В Аравии той поры практически не делалось различий между побратимами и родными братьями (вплоть до права наследования друг другу). Согласно имеющимся источникам, общее число побратимов составило порядка ста человек.

Далее последовало заключение многостороннего соглашения, разработанного Мухаммадом и имевшего цель обеспечить в Йасрибе внутренний мир. Соглашение, известное в литературе как «Конституция Медйны», по-видимому, несколько раз дополнялось. Из дошедшей до нас версии текста явствует, что Мухаммад, по-прежнему полагавший, что он проповедует то же откровение, которое было дано Мӯсе (Моисею), считал мусульман и иудеев одной общиной верующих (*ал-му'минун*), исповедующих при этом разные религии (*дин*). При этом иудеи не только не признавали божественность его миссии, но и неоднократно пытались уменьшить его авторитет, указывая на искажения при передаче ветхозаветных текстов (62:5–6).

Десять лет, проведенных Мухаммадом в Йасрибе, были наполнены напряженной борьбой с внешними и внутренними противниками, ежедневной необходимостью реагировать на события и давать быстрый и точный ответ людям, бросавшим часто смертельный вызов его делу. Жизнь все разраставшейся общины мусульман требовала регламентации. Проповеди Мухаммада этого периода содержат целый комплекс религиозных и правовых установлений, регулирующих важнейшие стороны жизни мусульманской общины (*умма*). По конкретным, сегодня уже забытым, поводам произносились проповеди-откровения, в слова которых на протяжении долгих веков напряженно будут вчитываться люди, ища в них скрытый и всеобъемлющий смысл. Постепенно возникала Книга, которая хранилась пока в памяти самого пророка и его последователей, в первых несовершенных и разрозненных записях, возникавших сначала независимо от Мухаммада, а потом и по его прямому указанию.

Окончательно прокладывался путь к независимому развитию учения пророка, к превращению ислама в самостоятельную религиозную систему.

Опираясь на своих мекканских сподвижников и новообращенных медйнских мусульман, Мухаммад приобретал в Йасрибе все большую власть. На начальном этапе рост влияния пророка сопровождался и усилением оппозиции, как иудейской, так и арабской. Однако вскоре благодаря хорошо продуманной умеренной политике положение Мухаммада в Йасрибе еще более укрепилось. В Мекке не осталось сторонников пророка, которых его враги могли бы удерживать как заложников. Наступила пора открытой борьбы против мекканцев. Йасриб находился неподалеку от важной торговой дороги, по которой двигались караваны из Мекки. Первая попытка нападения на мекканский караван была предпринята уже через семь месяцев после *хиджры*, но, как и ряд последующих, оказалась неудачной. Лишь 624 г. принес успех. Мухаммад организовал нападение на большой караван (1000 верблюдов, груз на сумму около 50 тысяч динаров), который возвращался из Газы. Посланное на помощь каравану тысячное мекканское ополчение во главе с Абū Джахлем почти втрое превышало силы мусульман, но численное превосходство не помогло. Разгром превосходящих сил мекканцев в сражении при Бадре (март 624 г.) привлек на сторону Мухаммада новых сторонников и значительно укрепил его авторитет (8:5–17).

Постепенно происходит окончательный разрыв с иудеями и христианами. Мухаммад приходит к осознанию принципиального отличия своей проповеди от того, что исповедовали «обладатели Писания» (*ахл ал-китāб*). Продолжая говорить, что ислам – это возвращение к забытой вере Ибрāхима (Авраама), он осуждает иудеев и христиан за искажение и забвение истинного учения.

Известно, что первая мечеть, построенная на окраине оазиса, была, как и христианские храмы, ориентирована на восток, большая мечеть Йасриба, построенная к концу 623 г., была ориентирована на

север, на Иерусалим. В результате судьбоносных перемен мусульмане начинают обращать молитвы уже к мекканским святыням, к «Дому Аллāха» Ка‘бе (2:142–145).

Изменяются правила поста. Вместо совместного с иудеями поста «дня очищения» (*‘āшурā*) вводится пост месяца Рамадāн, который в ритуальном отношении не повторяет иудео-христианские традиции. Вводится призыв на молитву, также по своему характеру отличный от практики христиан и иудеев. Особым днем для мусульман становится пятница. Именно в пятницу (рыночный день в Йасрибе накануне иудейской субботы) было удобнее всего проповедовать среди людей, приехавших в оазис по торговым делам. И статус пятницы (день собрания, а не обязательного отдыха), и сам выбор дня недели отличал мусульман от «людей Писания». Изменяется число ежедневных молитв. Возникает комплекс ритуальных правил, основанных на собственно аравийских религиозно-культурных парадигмах. Противники пророка, обвинявшие его в насаждении чуждого и иноземного, теряют свои важнейшие аргументы.

Уже первые два года, проведенные в Йасрибе в постоянном контакте с иудеями, привели к базовым переменам как в общем идеологическом обосновании ислама как самостоятельного религиозного движения, так и в ритуальной сфере (2:135–137). Ибрāхīm, отец прародителя арабов Исма‘йла, объявляется предвестником ислама. Аллāх именно в Мекке заключил с Ибрāхīмом союз и приказал построить здесь Ка‘бу. Учение, ниспосланное Ибрāхīму, естественным образом оказывается древнее Торы и Евангелия (2:140–141).

Победа при Бадре позволила Муḥаммаду расправиться с рядом своих противников и дома, в Йасрибе. Небольшая уличная стычка вызвала противостояние мусульман с *банū қайнуқā*‘, закончившееся осадой, капитуляцией и поголовным выселением *банū қайнуқā*‘ в Хайбар и на юг Сирии. В условиях торжества мусульман по поводу победы при Бадре прежние союзники отказали *банū қайнуқā*‘ в поддержке.

Муḥаммад всеми силами стремился нарушить торговлю мекканцев с Сирией и закрепить свое влияние уже вне Йасриба. То тут, то там на караванных маршрутах появлялись мусульманские отряды. Один раз удалось захватить небольшой мекканский караван с серебром. Все это не могло не волновать мекканцев, которые практически сразу после поражения при Бадре, приступили к подготовке ответного похода.

Через год после битвы при Бадре, в марте 625 г. главному мекканскому оппоненту пророка Абӯ Суфйāну удалось собрать войско общей численностью около трех тысяч человек. Двести конников резко увеличивали мощь атаки, а семьсот воинов, одетых в кольчуги, обеспечивали устойчивость при отражении нападения. Войско смогло подойти к Йасрибу практически незамеченным, но мекканцы не воспользовались этим преимуществом. В ответ Муḥаммаду удалось собрать тысячное войско при ста кольчужниках, но, по преданию, он отверг советы старожиллов встретить мекканцев на узких улицах и решил дать открытый бой. Накануне сражения мусульман покинул Ибн Убайй, который увел в оставленный абсолютно незащищенным Йасриб до трехсот своих воинов. В битве при горе Уḫуд мусульмане потерпели поражение, погиб каждый десятый из них, но в целом уже и это поражение не смогло серьезно поколебать позиции пророка (см.: 3:152–174).

После отхода победителей-мекканцев Муḥаммад расправился с иудейским племенем банӯ ан-надйр, члены которого были якобы замечены в контактах с врагом. Все племя было выселено из пределов Йасриба, оно увезло с собой только мелкий скарб. В результате военные и экономические позиции Муḥаммада в городе еще более упрочились. Рос его авторитет и во Внутренней Аравии в целом. Соглашаясь принять ислам, к нему обращались за помощью люди, жившие за сотни километров от Йасриба. Муḥаммад рассылал проповедников все дальше и дальше, организовывал рейды против бедуинских племен.

Когда в марте 627 г. десяти тысячное войско коалиции противников мусульман было остановлено на подступах к Йасрибу (мусульмане вырыли шестикилометровый ров на опасном направлении) и после двухнедельной осады вынуждено было уйти, авторитет Мухаммада как человека, которому в войне помогают высшие силы, вновь необычайно возрос. Все запомнили, что лагерь осаждавших разметал ураганный ветер (33:9–20). Иудейское племя бану қурайза, изменившее в ходе «битвы у рва» союзному договору, было жестоко наказано: мужчины перебиты, а женщины и дети проданы в рабство (33:26–27).

Мухаммад побеждал во многом потому, что, движимый религиозным чувством, смог в ряде случаев стать выше бедуинских обычаев и традиций. Для его противников война была набегом, серьезно ограниченным обычаем кровной мести. Мухаммад же и его воины сражались за веру, и к шестому году *хиджры* Йасриб оказался полностью под контролем мусульман. Отряды мусульман все чаще появлялись вне Йасриба и уходили все дальше.

В начале марта 628 г. Мухаммад во главе большого каравана выступил в сторону Мекки, объявив, что мусульмане собираются совершить паломничество к Ка'бе. Переговоры с мекканцами на границе священной территории (*харам*) Мекки у водопоя Худайбийя привели к подписанию соглашения о перемирии, по которому через год мусульманам было разрешено совершить паломничество к мекканской святыне.

Мухаммад одерживал победу за победой, многие противники пророка переходили на его сторону. 12 января 630 г. войска мусульман, по существу, без боя заняли Мекку. Идолы, стоявшие близ Ка'бы, были разрушены. Мухаммад совершил обряд поклонения святыне. За небольшим исключением, бывшие враги пророка были прощены. Мухаммад продолжал жить в Йасрибе, посылая отряды для разрушения капищ и одерживая новые победы в борьбе против племен, отказывавшихся принять новую веру.

Через два месяца после возвращения из Худайбийи Мухаммад организовал поход против Хайбара, места, куда переселилась значительная часть его йасрибинских противников. Вслед за Хайбаром сдался уже без боя другой богатый оазис – Фадак. Мусульманская община окончательно вышла за пределы Йасриба и превратилась в государство. Тогда же был установлен мусульманский контроль над важнейшей частью ключевого для Аравии торгового маршрута из Йемена в Сирию. Власть Мухаммада продолжала расти, все новые договоры о союзе заключали с ним непокорные прежде племена.

В начале февраля 632 г. Мухаммад уже как глава мощного религиозно-политического союза совершил «прощальное паломничество» в Мекку. По возвращении в Йасриб он готовил новый поход уже за пределы собственно Аравии, наметив тем самым единственный путь, который мог обеспечить развитие созданного им государства, но после короткой болезни в начале июня 632 г. он умер в доме ‘А’иши, самой молодой и любимой из его новых жен, не оставив мужского потомства. Связь с Небом прервалась. Проповеди-откровения начинали самостоятельную жизнь.

Вопросы к главе 1

1. Каково было население Аравии в начале VII в. н. э. и каким была его структура?
2. На какие историко-культурные зоны была поделена Аравия в начале VII в. н. э.?
3. Представляло ли население Аравии в начале VII в. н. э. одну этнокультурную общность?
4. Какова была религиозная ситуация в Аравии накануне возникновения ислама?
5. Куда были ориентированы первые мечети, построенные мусульманами в Йасрибе? Чем объясняется такая ориентация?

ГЛАВА 2

«Да, это – Коран славный в скрижали хранимой» (Коран как исторический источник и литературный памятник)

2.1. Ал-Қур’ән

Коран, собрание откровений, которые были произнесены Мухаммадом между 610 и 632 гг., главным образом в Мекке и Йасрибе, является самым ранним и наиболее достоверным прозаическим памятником переходной в истории Аравии эпохи. Тогда шел процесс становления общеаравийских государственных институтов, завершалась этническая консолидация аравийских племен, возникла идеология, не только отразившая новые социально-политические реалии, но и ставшая основным «инструментом», позволившим успешно разрешить проблемы, стоявшие перед обществом.

Проповеди-откровения Мухаммада – человека, оказавшегося в этот период в центре охватившего Аравию религиозно-политического движения, естественным образом отразили те общественные отношения, которые уже бытовали в оседлом обществе Внутренней Аравии, но еще не были закреплены традицией, правовыми обычаями и институтами. В Коране авторитетом Аллāха легализуются

социальные институты, нормы и представления, сложившиеся в развитых оседлых обществах Внутренней Аравии, таких как Мекка, Йасриб, ат-Тā'иф.

Для мусульман Коран – прямое слово Бога, обращенное к его пророку, а через последнего – к его последователям. Аллāх вкладывал в уста Мухаммада слова «на языке арабском ясном», который был выбран Богом для своего последнего откровения, ниспосланного людям. Каждое слово и каждая фраза восходят к «хранимой скрижали» (*ал-лаух ал-махфӯз*) (85:22), небесному архетипу всех Писаний, ниспосланных людям. Эти слова передавались пророку Джибрилом, ангелом, избранным Аллāхом для этой миссии. Согласно Корану Мухаммад – обычный смертный, не способный творить чудеса. Главное чудо, подтверждающее его пророческую миссию, это и есть Коран.

Само слово Коран (араб. *ал-кур'āн* «чтение вслух», «наизусть», возможно под влиянием сирийского *qeryana* «чтение священного текста», «назидание») первоначально было лишь одним из нескольких слов, которыми Мухаммад обозначил отдельные обычно короткие откровения, составившие его проповеди. Слово *кур'āн* употреблялось им наряду со словами *хадйс* «рассказ»; *хаққ* «истина»; *сӯра* «наиважнейшее»; *āйа* «знак», «чудо», «знамение»; *танзйль* «ниспослание»; *ал-хикма* «мудрость»; *ал-фурқāн* «различение (между истинным и ложным)»; *аз-зикр* «напоминание (того, что было ниспослано прежде)». С увеличением числа откровений, появлением их новых записей и по мере все большего противопоставления Корана Писаниям иудеев (*ат-Таўрā*) и христиан (*Инджйль*) в тексте Корана появляется термин *китāб* «книга», частотность употребления и важность которого возрастают в сӯрах медйнского периода жизни Мухаммада. Впоследствии термины *āйа*, *сӯра* и *кур'āн* приобретают узкое терминологическое значение: первый как обозначение наименьшего уровня членения коранического текста, второй как обозначение промежуточ-

ного уровня и третий как обозначение всей Священной книги. Коран как «физический объект» обозначается также термином *ал-мусхаф* («свиток»). Последний в самом тексте Корана не встречается.

Существующий текст Корана содержит 114 *сūr* разной величины (от 3 до 286 *āyat*ов, от 15 до 6144 слов). Общее число *āyat*ов согласно разным системам подсчета колеблется от 6204 до 6236. Деление на *āyat*ы часто не совпадает со смысловым членением текста. Оно может быть связано и с ритмической структурой *сūr*ы.

Принцип организации текста связан с историей его фиксации: после первой, короткой *сūr*ы «ал-Фātiхa», молитвы, играющей важную роль в исламском ритуале, следуют длинные. Хотя далее и прослеживается тенденция к уменьшению длины *сūr* от начала Корана к его концу, более половины *сūr* нарушают этот принцип организации текста и предшествуют более длинным. Большинство *сūr* (за редким исключением – 1, 113, 114, 55, 12) объединяют разнохарактерные отрывки, различные откровения, произнесенные в разное время и по разным поводам. До сих пор не ясны как принцип такого соединения, так и то, когда и под чьим руководством это было сделано. Важно помнить, что пророк мог выступать с одной и той же проповедью в разное время и перед различной аудиторией. Сведение текстов воедино, по-видимому, происходило и тогда, когда Мухаммад надиктовывал их своим секретарям.

Современные исследователи вслед за средневековыми мусульманскими учеными усматривают в структуре текста «смысловые блоки», объединяющие несколько *сūr* и, по-видимому, связанные с работой по сведению откровений в единую Книгу, которой был занят сам Мухаммад в последние годы своей жизни и которую не успел завершить. Возможно, разные этапы этой работы нашли отражение в сообщениях о разных порядках (*тартīb*) расположения *сūr*, восходящих к версиям текста, приписываемым таким сподвижникам пророка, как Ибн Мас‘ūd (ум. 653), Убайй б. Ка‘б (ум. 642) или ‘Али (ум. 661). Древнейшие рукописи Корана, обнаруженные под крышей

соборной мечети Ҷан‘и (Йемен), действительно сохранили разный порядок сўр.

В тексте выделяется начальная группа длинных сўр, составивших своеобразный зачин, важнейшую часть Писания (возможны аналогии с местоположением и ролью Пятикнижия у иудеев и Четвероевангелия у христиан). Часто говорят о «семи длинных сўрах» (*ас-саб‘ ат-тивāl*) (сўры 2–7 + (8–9) или 2–7 + 10) и группе коротких, «расчлененных» (*муфассал*) сўр в конце. По формальным принципам выделяют еще несколько групп сўр: «стоятатные» сўры (*ал-ми‘ун*), т. е. все сўры (кроме «семи длинных»), содержащие свыше ста āйатов; *ал-мусабихāt* сўры, начинающиеся с *саббаха ли-ллах* или *йусаббху ли-ллах* (10–12, 16–18, 20, 21, 23, 24, 27); *ал-қалāқил* – сўры, начинающиеся с *қул* («Скажи:») (72, 109, 112–114). Двадцати девяти сўрам предшествуют отдельные буквы (*ал-фаўātиҳ*), число которых колеблется от одной до пяти. Множество исламских и европейских гипотез, объясняющих их значение и историю появления в тексте, не привело к возникновению общепризнанной теории. Такие «буквенные зачины» позволили выделить еще две группы сўр: *ат-таўāсйн* (начинаются с *тā‘ сйн*) и *ал-ҳаўāмīm* (или *ал-ҳаўāмīmāt*), которые начинаются с *ҳā‘ мīm*. И наконец, выделяют группу сўр эсхатологического содержания (20, 32, 36, 66, 67) и две сўры, 113 и 114, связанные с охранительной магией и получившие название *ал-му‘āўўизатāни* (эти две сўры связаны и по ряду формальных признаков).

Все сўры, за исключением девятой, начинаются с *басмалы* – формулы, традиционно переводимой как «Во имя Аллāха, Милостивого, Милосердного!». В этой связи важно отметить, что одна из древнейших рукописей Корана, фрагменты разрозненной копии которой хранятся в Санкт-Петербурге и Париже, не имеет стандартного разделителя между сўрами 8 и 9.

Первоначально сўры не имели названий. В ранних рукописях одну сўру от другой отделял пробел, позднее часто заполнявшийся орнаментом. Однако требования удобства обращения к тексту при-

вели к возникновению названий. Обычно *сӯра* получала название не по содержанию, но по ключевым словам того или иного фрагмента. Часто названием становилось слово или выражение, встречающееся только в данной *сӯре*. Существование разных традиций передачи текста привело и к возникновению различных названий для одной *сӯры*. Так, у *сӯры* 98 зафиксировано семь вариантов названий.

По времени произнесения в соответствии с мусульманской традицией *сӯры* подразделяются на мекканские (610–622 гг., девяносто *сӯр*) и медйнские (622–632 гг., двадцать четыре *сӯры*, которые в большинстве своем длиннее мекканских). Европейские ученые (У. Мьюир, Т. Нельдеке, Х. Гримме, Р. Белл и др.) на основании анализа намеков на исторические события, развития стиля и словоупотребления, эволюции идей в проповеди Мухаммада предложили ряд более детальных хронологий, которые тем не менее остаются условными.

В соответствии с потребностями культа и для благочестивых упражнений текст Корана был поделен на тридцать *джу'зов* и шестьдесят *хизбов*. Рукописи сохранили также деление на четыре (*руб'*) и семь частей (*суб'*).

Большая часть текста Корана – полемика в форме диалога между Аллāхом, «говорящим» от первого или третьего лица либо через посредников (Дух, Джibrīl), но всегда устами Мухаммада, и противниками пророка, или обращение Аллāха с увещаниями и предписаниями к его последователям. Обычно мы не знаем совсем или можем только предполагать, что явилось причиной появления того или иного откровения, каковы были аргументы противной стороны. Коран – это запись живой речи, которая предполагала, что аудитория знает, о чем идет спор, и в разной степени способна сама дополнить рассказ необходимыми деталями. С этой точки зрения Коран можно сравнить с Талмудом, в котором предполагается, что читатель знаком с ветхозаветными текстами и достаточно только нескольких слов, чтобы напомнить, о чем, собственно, идет речь.

2.2. Язык и форма

Язык Корана – явление чрезвычайно сложное. Сегодняшний уровень понимания проблемы позволяет выделить в нем особые формы – сакрального языка, арабийского поэтического языка (*койне*), обиходно-бытового *койне* межплеменного общения в их мекканском варианте. Особенность языка Корана – отражение в нем эмоционального состояния Мухаммада, передававшего откровения.

Своеобразие языка, неоднородность формы и стиля Корана обусловлены длительностью создания, разнообразием его содержания, поисками точных средств выражения для идей и социальных реалий, находивших свое осмысление в процессе пророческой деятельности Мухаммада. При этом важно помнить, что Коран, по удачному определению М. Б. Пиотровского, «был неосознанным творением Мухаммада, отстраненным от своего творца»¹.

Значительная часть текста Корана, особенно ранние *сūры*, представляет собой рифмованную прозу (*сadjж*). Мухаммад в этом следовал традиции публичных выступлений доисламских арабийских прорицателей и ораторов. *Сūры* раннего периода – это короткие обращения, исполненные поэтической красоты и силы. Они представляют, часто вне понятной нам логической последовательности, поток идей и образов, внезапно возникших в сознании пророка под воздействием идеи всемогущества единого Бога-Творца. Эти *сūры* отражают смятение и страх перед Аллахом и Судным днем, неуверенность и горечь, отчаяние, вызванные тщетностью попыток обратить своих соплеменников в истинную веру. Более поздние увещевания и поучительные притчи, как правило, спокойны и сухи, появляется связность изложения, прослеживается аргументация. Для позднемекканских и особенно для медйских *сūр* характерно развернутое, часто детализированное изложение. В целом язык Корана насыщен

¹ Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 166.

эпитетами и развернутыми сравнениями при относительно небольшом числе метафор, метонимий и т. п. Синтаксис Корана обусловлен формой диалога, в которой ведется изложение. Для него характерно отсутствие описательных оборотов и вводных предложений.

Язык Корана уникален. *Lingua sacra* Корана содержит особый смысловой код, обусловленный как ситуативным, так и широким социально-культурным контекстом. Анализ текстов Корана показывает, что проповеди Мухаммада должны были вызывать у его слушателей сложную гамму ассоциаций, которые, по существу, дополняли его слова. Эти ассоциации, особые «символические значения», лежат вне текста Корана, но принадлежат к его космогонии. Вскрыть пласт этих значений сегодня невероятно трудно, а в ряде случаев и невозможно.

В словах, которые произносил Мухаммад, громадную роль играли интонация, модуляция голоса, жесты, выражение лица. В проповедях, произнесенных перед разными слушателями в разное время, вновь и вновь звучал удачно найденный логический поворот, сравнение, яркий эпитет. То, что сегодня может восприниматься как однообразное повторение, в каждом конкретном случае оказывало на слушателей пророка громадное воздействие. Тексты такого рода, как Коран, уже изначально «неполны» и требуют комментария.

Коран – исторический источник особого рода. Его интерпретация в огромной степени зависит от мусульманской экзегетической и исторической традиции, дающей исследователю общую хронологическую канву и позволяющей истолковать те или иные коранические фрагменты как намеки на исторические события и лица. Стоит поставить эту традицию под сомнение, как рушится, например, и традиционное биографическое истолкование знаменитых *айатов* 93:6–11: «Разве не нашел Он тебя сиротой – и приютил? И нашел тебя заблудшим – и направил на путь? И нашел тебя бедным и обогатил? И вот сироту ты не притесняй, а просящего не отгоняй, а о милости

твоего Господа возвещай». Ведь такого рода сентенции – неотъемлемая часть многовековой религиозно-литературной традиции, зафиксированной в сотнях сочинений на множестве языков Передней Азии и Средиземноморья.

Последняя четверть XX в. принесла целую серию публикаций, авторы которых попытались вынести мусульманскую традицию «за скобки». Приверженцы такого подхода смогли поставить перед источниками новые вопросы, заново взглянуть на привычную мозаику фактов, выявить слабость аргументации предшественников и ее зависимость от не всегда достоверных источников. Однако, на наш взгляд, значение этих работ состоит прежде всего в том, что они включили в повестку дня необходимость обращения к независимым источникам, привели к разработке новых методик работы с текстами. Судя по всему, дальнейшие исследования лишь подтвердят основные, «каркасные» элементы мусульманского предания в той степени, в какой анализ ранних списков Корана подтверждает ключевые этапы его ранней истории, внося при этом ряд существенных уточнений в мусульманскую традицию.

Своеобразие Корана как историко-культурного памятника и как исторического источника заключается в том, что он запечатлел не только многие элементы социальной психологии и религиозного сознания языческого мира, разрушавшегося родового общества, но и процесс утверждения монотеизма, новых социальных институтов и этико-культурных норм, в основном уже существовавших в обществе оседлых центров Внутренней Аравии, и закрепил их божественной санкцией. Мировоззрение, явленное Кораном, обозначило новую ступень в развитии общественного сознания общества Аравии. Важно, что новые религиозные и социально-правовые идеи представлены как восстановленные в первоначальном виде старые.

Главное в проповеди Мухаммада – необходимость обращения к единобожию. Аллāх в Коране – Первотворец мироздания и Первопричина жизни. Многобожие безусловно осуждается, наказание

за него – страдания «в жизни земной и будущей». Предупреждения о Судном дне (*ал-қийāма*), полемика с многобожниками и «обладателями Писания», описание ада (*джаханнам*, *на-нāр*) и рая (*ал-джанна*), поучительные рассказы (*ал-масāнī*) о наказании «народов», таких, например, как *‘ād* и *сāmūd*, отвергнувших пророков, назидательные истории, восходящие к апокрифическим иудео-христианским преданиям и аравийскому фольклору, законоположения, регламентирующие жизнь мусульманской общины, составляют основную часть содержания Корана.

Коран запечатлел борьбу Мухаммада и молодой мусульманской общины с язычеством и язычниками, полемику с иудаизмом и христианством, которые преподносятся в Коране как религии, предшествовавшие и генетически родственные исламу, а также, возможно, борьбу с другими представителями доисламских аравийских монотеистических течений. В ходе этой полемики естественным образом происходило насыщение коранических текстов религиозно-философскими идеями и сюжетами иудео-христианского круга и, опосредованно, некоторыми представлениями, восходящими к зороастризму и манихейству. Все это обусловило серьезную эволюцию коранических представлений на протяжении всего периода проповеднической деятельности Мухаммада. В частности, эволюционировало представление о самой сущности посланнической миссии и характере ниспослания откровений. Постепенно складывались и коранические представления о мире сверхъестественном.

В процессе становления ислама как религии и осознания пророком и его последователями ее самостоятельности появились новые правила обрядности и отправления культа, религиозно-правовые предписания, определявшие образ жизни и поведение мусульман, которые также нашли отражение в Коране.

Важно, что в том или ином виде в Коран вошли ключевые элементы религиозного опыта, традиций, образов, легендарных

мотивов, представленные практически на всем громадном пространстве посреднической торговли, расположенном вдоль важнейших ветвей Пути благовоний. Естественным образом и религиозная система, возникшая на основе Корана, оказалась интуитивно понятной на всем этом пространстве. При этом в первую очередь она отвечала взглядам на мир той значительной и по составу, и по влиянию группы «космополитически образованных» людей, чей жизненный опыт и интересы были связаны с торговлей на трансаравийских путях. И в этом нет ничего удивительного: именно они и создавали новую религиозную систему.

Усвоение идей Корана явилось закономерным результатом религиозного и социального развития общества Аравии. Появление этого памятника отразило глубинные связи культуры, религиозных и социальных представлений аравитян с культурой и историческим опытом народов Передней Азии.

Согласно традиционной точке зрения Коран как литературное произведение стоит в стороне от основных направлений литературного творчества аравитян и связан с ним только использованием общепонятного языка и *садж*‘а как литературной формы. Однако серьезных попыток изучения коранического текста в связи с литературной традицией, предшествовавшей или современной этому памятнику, предпринято до сих пор не было. Между тем такой подход, на наш взгляд, может пролить свет не только на генезис специфических черт содержания и формы Корана, но и на ряд ключевых особенностей его понимания и толкования средневековыми мусульманскими авторитетами.

Общеизвестно, что текст Корана как историко-культурный и литературный феномен возник не на пустом месте. Во Внутренней Аравии к VII в. уже несколько столетий создавались и передавались различные тексты. Однако лишь небольшая часть произведений последнего доисламского века дошла до нас в поздних редакциях.

Главным образом это племенная поэзия, племенные предания, пословицы и поговорки (*амсāl*), небольшие фрагменты религиозных текстов. Попытаемся в интересующем нас аспекте и, естественно, как в любой модели, значительно упрощая реальную ситуацию, кратко охарактеризовать каждый из этих видов текстов.

Племенная поэзия потому и называется племенной, что обслуживала интересы одной родовой группы, противопоставленные интересам других. Поэт был глашатаем племени, выразителем его «общественного мнения» и защитником его интересов. Термин *шā'ир*, как известно, означал тогда не только «поэт», но и «ведун». Свою «связь» с потусторонним миром он использовал для магических действий во вред врагам и на пользу соплеменникам. Именно такую роль играли традиционные жанры: *хиджā'* («сатира», «поношение»), *мадх* («панегирик»), *фахр* («самовосхваление»). Поэзия была направлена «вовне», но сохранялась и передавалась внутри племени, была его ценным достоянием. Ею хвастались, как знамя выставляли на ярмарках, как оружием пользовались на третейских судах. Такая функция поэзии обусловила существование общепонятного литературного языка, межплеменного поэтического *койне*.

Аравийские предания, дошедшие до нас как *Аййām ал-'араб*, как и поэзия, являлись племенными, однако в отличие от последней они были направлены в основном не «вовне», а «внутри» и представляли собой способ хранения и передачи коллективного исторического опыта предков, фиксации племенной истории. Во многом это собрание прецедентов, восходящих к рассказам третейских судей: здесь отфильтровывался опыт, важный для родовой группы, но имевший и «межплеменное значение». Таким образом, *Аййām* имели и «внешнюю» функцию, которая, однако, не была доминирующей. Главным образом они являлись одной из основ осознания соплеменниками своей общности, играя тем самым в некоторой степени роль этноконсолидирующего и этнодифференцирующего фактора. Племен-

ные предания включали в себя стихи и боевые песни, обращения племенных военных предводителей (ед. *ḳā'id*, *raī's*, *'aḳīd*), вождей (ед. *саййид*), речи племенных ораторов (ед. *ḫātib*), прорицателей (ед. *kāḫin*), третейских судей (ед. *ḫaḳam*), тексты договоров между племенами.

Аййām были записаны лишь в VIII в. н. э., характер подачи материала был искажен существовавшей тогда литературной нормой, но в целом их можно рассматривать как весьма надежный источник, сохранивший до наших дней как содержание, так и важнейшие элементы формы текстов.

В рамках функционального комплекса «племенная поэзия – племенные предания» находили свое место и «пословицы» (*amṣāl*). Под термином *maṣal* объединялись собственно пословицы, высказывания пословичного типа, мудрые изречения, формульные высказывания. В *amṣāl* сохранялась память о ярких событиях, достижениях предков, «провалах» противников. Они могли играть роль, сходную с ролью *хиджā'*, или *мадḫа*. Ведь пословица – «это наибольшая кодированная единица, возникающая в речи и одновременно самое короткое поэтическое сочинение»¹.

Одной из особенностей классических арабских *amṣāl* является обилие в них имен собственных. *Amṣāl* возвеличивали достоинства соплеменников, закрепляя их имена в народной памяти («Щедрее, чем Ḫātim», «...чем Ка'б б. Мāма»)², едко высмеивали недостатки противников, быстро превращая имена наиболее одиозных лиц в нарицательные («Скупее, чем Мāдир»)³. *Amṣāl* часто воспринимались как заключительная отсылка к некой известной, но

¹ Якобсон Р. Язык и бессознательное / пер. с англ., фр. К. Голубович, Д. Епифанова, Д. Кротовой, К. Чухрукидзе, В. Шеворошкина; сост., вступ. сл. К. Голубович, К. Чухрукидзе; ред. пер. Ф. Успенский. М.: Гнозис, 1996. С. 97.

² Абӯ Са'йд (Абӯ Са'д) Мансӯр б. ал-Ḫусайн ал-Абӣ, Китāб наṣр ад-дурр, рукопись С-679 ИВР РАН. Л. 27а, 11; л. 26а, 13.

³ Там же. Л. 26а, 4.

пропущенной истории, являясь «морализирующим посылом самого рассказа. Или, наоборот, пословица кажется зерном самого вымысла, «может закрывать или открывать действительное или вымышленное повествование, „не бывший, но вполне возможный эпос“, согласно лаконичному утверждению Юрия Олеши»¹.

Так пословицы часто обыгрывались в поэзии, а удачные поэтические строки становились пословицами. *Маṣал* бытовал, как правило, с коротким комментарием, легко обращаясь в емкий рассказ, во многом сходный с племенными преданиями: «Быстрее, чем Худādжа, мужчина из банū ‘абс. Его послали ‘абситы, когда был убит ‘Умар б. ‘Умар б. Гудс, чтобы предостеречь их народ»².

«Бестолковее, чем Рабī’а ал-Баккā’ („Плакальщица“). Это Рабī’а б. ‘Амир б. Рабī’а б. Ṣа‘ṣа‘а. Будучи мужчиной, он увидел свою мать под ее мужем и заплакал, думая, что тот убивает ее. Поэтому он плакал и кричал, а ему сказали: „Самая легкая ‘смерть’ женщины под мужем“»³.

Существовало, конечно, и множество «нейтральных» по отношению к межплеменным отношениям пословиц и поговорок. Однако, по-видимому, их значительное большинство также передавалось и сохранялось в рамках племени, намекая на каких-то лиц, известных соплеменникам, на события племенной истории, отражая круг внешних контактов, специфику языка и «племенной культуры». Не случайно в старейшем из дошедших до нас сборников *амṣāl* – *Kitāb ал-амṣāl* ал-Муфаддала б. Муḥаммада ад-Даббī (VIII в.) тексты *амṣāl* сгруппированы по племенному признаку, а не по тематическому, как в более поздних сборниках.

Несколько отличную группу представляют собой нравоучительные изречения общезначимого порядка. Имеются сообщения о том, что в доисламской Аравии бытовали листы (*сухуф*)

¹ Якобсон Р. Язык и бессознательное... С. 98.

² Абū Са‘йд. Китāб наср ад-дурр. Л. 27а.

³ Там же. Л. 26б.

таких изречений, приписываемых легендарному Луқмāну б. ʿАду ал-Муʿаммару ал-Ҳакīmу («Долгожителю», «Мудрецу»), а также, по-видимому, исторической личности третейскому судье тамймиту Аксаму б. Сайфӣ – «мудрецу арабов» (*ḥakīm al-ʿarab*). Луқмāну приписывали участие в создании Маʼрибской плотины. По преданию, Мухаммаду однажды показали свиток (*маджалла*), содержащий мудрость Луқмāна, при этом собеседник пророка якобы противопоставлял свой свиток записям проповедей Мухаммада. Отсутствие самих текстов, смутность преданий о них не позволяют однозначно определить их место в общем контексте доисламской словесности. Возможно, что в чем-то они смыкались с текстами религиозного содержания.

Последние дошли до нас в несравнимо меньшем объеме, чем поэзия, племенные предания или *амсāl*. И этому есть одно главное объяснение: ранний ислам и Коран как результаты развития общественного и религиозного сознания аравийского общества, приведшего к возникновению нового качества, явились отрицанием предшествующего опыта. Это проявилось, в частности, в почти полном исчезновении религиозных текстов доисламского периода. Тем не менее зачастую по косвенным данным мы хотя бы в общих чертах можем составить себе представление об их роли и основных составляющих.

Кāхинская традиция, существовавшая в Аравии до ислама, многократно привлекала внимание исследователей, обращавших внимание на близость к ней ряда коранических откровений.

Проблема существования в доисламской Аравии арабоязычных переводов библейских текстов породила значительную литературу, но до сих пор далека от окончательного решения. Не вдаваясь в детали дискуссии, приведем лишь некоторые факты. Христианский характер древнейших датированных арабских надписей позволяет высказать предположение, что система письма, известная нам как арабская, наравне со многими другими подобными систе-

мами на Востоке, была, возможно, разработана христианами миссионерами и возникла в районе ал-Хйры или Анбāра. Не случайно одними из первых, кто стал писать по-арабски, традиция называет Зайда б. Хамāда (ок. 500 г. н. э.) и его сына знаменитого поэта ‘Адй б. Зайда, живших в ал-Хйре. Считается также, что лучшим оратором доисламского прошлого был Қусс б. Сā’ида ал-Ийādй, также связанный с аравийскими христианами (возможно, Наджрāна). Анализ вошедших в Коран версий новозаветных сюжетов указывает на возможное знакомство аравитян с рядом таких текстов христианского культурного круга, как «Протоевангелие Иакова», «Евангелие детства», «Евангелие от псевдо-Матфея»¹. Существует ряд косвенных доказательств того, что, возможно, уже в IV в. в Ираке и Сирии могла практиковаться литургия на арабском языке, которая включала соответствующие ново- и ветхозаветные тексты.

Стихи доисламских поэтов, особенно поэтов-монотеистов, содержат множество библейских параллелей, которые заслуживают особого изучения. Указывают на почти дословную близость ряда коранических *āйатов* соответствующим библейским стихам (21:105 – Пс. 37:29; 5:45 – Исх. 21:23–25; Лев. 27:17–20). Предварительные наблюдения над вошедшими в раннюю мусульманскую экзегетику вариантами аравийских эпических преданий, зафиксированных Кораном, показывают, что, возможно, еще до ислама они претерпели христианскую обработку. Существовала и таинственная секта доисламских «сабиев» (*аҫ-ҫāби’а*), название которых традиционно поясняли как «те, кто читает или пишет книги». В этой связи любопытно, что и самого Мухаммада, по преданию, первоначально называли *аҫ-ҫāбй*.

Для нас важно отметить, что в Аравии, где религиозное являлось во многом синонимом этническому, религиозные тексты этого рода обслуживали интересы тех этносоциальных групп, которые

¹ Пиотровский М. Б. Коранические сказания. С. 113–125.

исповедовали соответствующую религию. Специфика их бытования во многом была обусловлена этнической разобщенностью аравитян.

Возможно, в ал-Хйре, Наджрāне, Йасрибе или где-то еще и существовали какие-либо религиозные тексты на арабском языке, записанные при помощи еврейского или греческого алфавитов (несовершенство арабского письма вполне проявилось и значительно позднее в ранней истории коранического текста). Большое количество терминов эфиопского и южно-аравийского происхождения, зафиксированных в «христианских» фрагментах Корана, указывает, на наш взгляд, на юг Аравии как на основной источник христианской проповеди в Хиджāзе. Здесь можно вспомнить и об эфиопской *хиджре*. Однако данные источников свидетельствуют о том, что библейские и околобиблейские легенды, предания и сюжеты бытовали в Аравии в первую очередь изустно.

Накануне выступления Мухаммада и в период его проповеди в Аравии существовали люди, которые признавали принцип единобожия, не считая себя христианами или иудеями. Одни из них, те, кто не претендовал на прямой контакт с божеством и не впадал в экстатические трансы, известны, очевидно, под именем *ханйфов*. Других мусульманская традиция назвала «лжепророками». Существовал и «промежуточный вариант» – противник Мухаммада поэт Умаййа б. Абй ас-Салт, полу-*ханйф*, полу-«лжепророк» Мусайлима, Саджāх, Тулайха, ал-Асʼад, Ибн Саййād произносили проповеди, обращенные к своим адептам. После Умаййи остался *дйўан* стихов, приписываемых ему. Анализ этих стихов, а также косвенных данных о «лжепророках» позволяет сделать важный для нас вывод: тексты, создаваемые ими, уже изначально были обращены к ограниченной аудитории. Мусайлима обращался к жителям Йамāмы, своим соплеменникам ханйфитам, к кочевникам-тамймитам обращалась пророчица Саджāх, действовавший в Нāджде Тулайха обра-

шался к племени асад, в жителях Йемена видел своих последователей ал-Ас'ад, к мединским иудеям обращался их единоверец Ибн Саййād, Умаййа был *шā'иром* племени сақйф. Сказать что-то конкретное о произносимых в то время проповедях, однако, почти невозможно. То немногое, что дошло до нас, безусловно, указывает на их связь с *кāхинской* традицией¹.

Итак, что объединяет все эти виды текстов, существовавших в Аравии времен Мухаммада: племенную поэзию, племенные предания, *амсāl* и тексты религиозного содержания? Они бытовали по большей части изустно, в первую очередь в рамках коллектива соплеменников, аккумулируя накопленные племенем культурные и религиозные традиции, его коллективный опыт, памятные события истории, воспоминания об участниках этих событий. Поэзия имела авторский характер, но она, как и другие виды текстов, по своей функции сближается с фольклорными произведениями, существование которых, по определению фольклористов, «предполагает усваивающую и санкционирующую его группу, обеспечивающую „предварительную цензуру коллектива“»², хотя «все [фольклорные] тексты – по крайней мере тексты данной традиции – описывают один и тот же мир»³.

К таким текстам были близки и проповеди самого Мухаммада, пока он обращался лишь к своим соплеменникам. Однако по мере того как они все более ожесточенно отвергали его призыв, Мухаммад, уверенный в истинности своей пророческой миссии, стал искать себе

¹ Пиотровский М. Б. Пророческое движение в Аравии VII в. С. 28–35.

² Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 232.

³ Левинтон Г. А. Замечания к проблеме «литература и фольклор» // Труды по знаковым системам. Т. 7. Тарту: Издательство Тартуского университета, 1975. С. 77.

последователей вне Мекки. С этими поисками были взаимосвязаны и его размышления о происхождении человека. Пришло осознание того, что все люди – «сыны Адама» (*банū ādam*).

Логика развития как внешних событий, так и размышлений пророка привела к *хиджре*, ознаменовавшей окончательный разрыв с соплеменниками и возникновение новой точки отсчета в его проповеди. Мухаммад стал обращаться к потенциально неограниченной аудитории, в то время как функциональные особенности доисламской словесности были обусловлены племенной дискретностью жителей Аравии. Произошел качественный скачок: от поэзии Коран унаследовал главное – ее «внешнюю» функцию, функцию «оружия» в борьбе с противниками, связанную с представлением о магической силе стиха. Именно так, как конкретное оружие, способное принести Мухаммаду победу, воспринимались при жизни пророка его проповеди, призывы и проклятия. Они обладали тем большей силой, что в сознании современников принадлежали не поэту, связанному с потусторонними силами, а самому могущественному божеству. Победы мусульманского оружия способствовали закреплению представлений о магической силе проповедей Мухаммада. Магические *сūры* Корана (112, 113, 114), проклятия Абū Лахабу и другим врагам (111, 108) генетически связаны с соответствующими функциями доисламской поэтической традиции. Как и поэзия, Коран создавался на общепонятном языке. Не вызывает сомнения близость их художественных приемов, единство образной системы, в ряде *сūr* используется стихотворный размер *раджаз* и традиционные сюжетные мотивы.

Часто Коран напрямую перекликается с поэзией, заимствуя ее образность и страстность. В *āyataх* 80:34–36 речь идет о Судном дне: «В тот день убежит муж от брата и матери, и отца, и жены, и сыновей». А вот фрагмент боевой песни, дошедшей до нас в одном

из преданий цикла *Аййām ал-‘араб*. Здесь речь идет о битве с врагом: «Кто из вас убежит, тот убежит от жены своей, от покровительства-мого своего и убежит от друга!»¹

Коран унаследовал главное и от племенных преданий, став основой осознания мусульманами своей новой общности. Представление о преемственности кровнородственной (мы соплеменники, у нас одна кровь, общий прародитель, общие герои) замещается в Коране идеей преемственности духовной (мы исповедуем одну веру, у нас общий религиозный закон, который ниспослан через пророка – руководителя общины; наша история – история обращения Бога к людям через пророков). Здесь был воспринят религиозный опыт аравийских иудейских и христианских общин. Очень важной представляется глубинная связь Корана и преданий цикла *Аййām*, основанная на общем характере осмысления событий. Мухаммад во многих случаях строит систему доводов в пользу нового вероучения, отталкиваясь от прецедента: гибели-наказания «древних народов», роли пророков-посланников и т. п.

Коранические клятвы и фрагменты, начинающиеся с *изā*, демонстрируют явный параллелизм с языком, стилем и внутренней логикой дошедших до нас текстов договоров между аравийскими племенами доисламских времен. Так, в тексте соглашения, заключенного дедом пророка ‘Абд ал-Мутталибом с главами банū ‘амр хузā‘а, читаем: «Они заключили договор и соглашение, что пока солнце восходит над [горой] Сабир, пока верблюды в пустыне кричат от жажды, пока человек совершает малый *хаджж* в Мекку, между ними будет союз, союз на все время, конца которому нет, на все время, которое будет

¹ Аййām ал-‘араб фй ал-джāхилийя / сост. Мухаммад Ахмад Джād ал-Маўлā, ‘Али Мухаммад ал-Баджāўй, Мухаммад Абū ал-Фадл Ибрāхйм. Каир, 1942. С. 32.

подтверждать солнце своим восходом, а ночная темнота – своим наступлением»¹.

Сюда легко подобрать коранические параллели: «Клянусь смоковницей и маслиной, и горою Синаем» (95:1–2); «Когда солнце будет скручено, и когда звезды облетят, и когда горы сдвинутся с мест, и когда девять месяцев беременные верблюдицы будут без присмотра» (81:1–4); «Клянусь горой, и книгой начертанной на свитке развернутом, и домом посещаемым» (т. е. Ка'бой. – *E. P.*) (52:1–4); «Клянусь утром и ночью, когда она густеет!» (93:1–2).

Амс'āl широко использовались Мухаммадом: «Мы привели людям в Коране всякие *амс'āl*, но большинство людей упорствует, чтобы быть неверными»* (17:91, см. также 18:52; 30:58; 39:28). *Амс'āl* приводились пророком и в подтверждение своих доводов – для своих последователей, и в полемике – против оппонентов (13:18, см. также 16:62; 7:76). Последние не оставались в долгу (17:51): «Посмотри, как они приводят тебе *амс'āl* и заблудились и не могут найти дорогу»*.

Не всегда использование *амс'āl* в проповеди было удачным. Это порождало ехидные реплики противников и вынуждало Мухаммада пускаться в дополнительные пояснения (2:24): «Поистине, Аллāх не смущается приводить некоей притчей (*мас'ал*) комара... А те, которые уверовали, знают, что это истина от их Господа. Те же, которые неверны, скажут: „Что желает Аллāх этим, как притчей (*мас'ал*)?“ Он вводит этим в заблуждение многих и ведет прямым путем многих. Но сбивает он этим только грешников».

Коран подчеркивает исключительное право на использование *амс'āl* (16:76): «Не приводите же Аллāху *амс'āl*. Поистине, Аллāх

¹ Мы следуем за переводом Р. Б. Сарджанта, по мнению которого общее содержание текста, его лексика, исторический контекст заставляют считать его в целом аутентичным (см.: *Serjeant R. B. Pacts and Treaties in Pre-Islamic Arabia // Cambridge History of Arabic Literature. Vol. 1: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period / ed. by A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant, G. R. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Vol. 1. P. 129–130).*

знает, а вы не знаете!»* Далее (16:77–78) следуют *амсāl*, «приводимые Аллāхом».

События недавней истории, победы и поражения мусульман и их противников становились в контексте проповеди Мухаммада примером, образцом, нравоучительным преданием и божественным назиданием: «И Аллāх приводит притчей (*масал*) селение, которое было мирно, спокойно; приходило к нему пропитание благополучно из всех мест, но оно не признало милостей Аллāха, и тогда дал вкусить ему Аллāх одевание голода и боязни за то, что они совершили» (16:113). Так судьба Мекки, прежде благополучной и процветающей, позднее пострадавшей от последствий конфронтации с Мухаммадом, стала являть собой сначала для слушателей пророка, а затем и для читателей Священной книги образец божественного промысла, сохраненного для назидания людям.

Мухаммад использовал известные слушателям *амсāl*, насыщая их новым содержанием. Его проповеди приобретали образность и остроту: «Те, кому было дано нести Тору, а они ее не понесли, подобны ослу, который несет книги» (62:5).

Иногда лишь сопоставление текста Корана с дошедшими до нас *амсāl* способно пролить свет и на содержание коранического фрагмента, трактовка которого традиционно вызывала затруднения (16:94): «Не будьте таковы, как та, которая расстроила свою пряжу (*нақадат ғазла-хā*), после того как укрепила ее на нитки. Вы свои клятвы обращаете в обман между вами, потому что одна группа из вас многочисленнее другой. Аллāх только испытывает вас этим, и он разъяснит вам в день воскресения то, в чем вы разногласили»*.

Сборники *амсāl*¹ донесли до нас *масал*: *ахрақу мин нāқида ғазла-хā* (вариант – *ахрақу мин нāқиса ғазла-хā*): «Бестолковее, чем та, которая распустила свою пряжу». Вполне традиционная поговорка,

¹ Ахмад б. Мухаммад ал-Майдāнӣ. Маджма‘ ал-амсāl. Каир: ал-Маṭба‘а ал-хайриййа, 1310/1892–93. С. 172; Абӯ Са‘ид. Китāб наср ад-дурр. Л. 29а.

бытовавшая до ислама, после того как она была зафиксирована Кораном, обросла подробностями. Комментаторы стали приводить имя этой женщины-қурайшитки: Умм Райта бт. Ка'б б. Са'д б. Тайм б. Мурра. А речь в этом *āyate*, судя по всему, идет о конфликте, возникшем в Медйне между *мухāджирами* и *ансāрами*, который грозил серьезно ослабить позиции мусульман в целом. Приводя известную всем пословицу, Мухаммад как бы говорил: «Столько сил затрачено на объединение! Любой раскол, любые распри между мусульманами на руку лишь врагам. Не становитесь похожими на эту глупую женщину, столько трудившуюся и оставшуюся ни с чем!»

Важно отметить, что в использовании формы *масал*, в призывах сопоставлять, сравнивать, которые пронизывают всю проповедь Мухаммада, проявляется специфическая форма мышления, когда доказательством был предметный образ, сравнение, а не логическое построение.

В Коран вошла и традиция, связанная с бытованием в Аравии нравоучительных изречений общезначимого порядка. Особый интерес здесь представляют *āyаты* 16–18 сūры 31, восходящие, очевидно, к изречениям Лукмāна, чью мудрость прославляли Имру' ал-Қайс, ан-Нāбиға, Тарафа, ал-А'шā: «Вот сказал Лукмāн своему сыну, увещевая его: „О сынок мой! Не придавай Аллāху сотоварищей: ведь многобожие – великая несправедливость“. И завещали Мы человеку его родителей. Мать носит его со слабостью поверх слабости, отлучение его – в два года. Благодарю Меня и твоих родителей: ко Мне возвращение. А если они будут усердствовать, чтобы ты придал Мне в сотоварищи то, о чем у тебя нет никакого знания, то не повинуйся им. Сопровождай их в этом мире в добре и следуй по пути тех, кто обратился ко Мне. Потом ко Мне ваше возвращение, и я сообщу Вам о том, что вы совершали. „О сынок мой! Если это будет на вес горчичного зерна и будет в скале, или в небесах, или в земле, – Аллāх выведет его. Поистине, Аллāх мудр и сведущ! О сынок мой! Выстаивай молитву, побуждай к благому, удерживай от запретного и терпи то,

что тебя постигло, – ведь это из твердости в делах. Не криви свою щеку пред людьми и не ходи по земле горделиво. Поистине, Аллāх не любит всяких гордецов, хвастливых! И соразмеряй свою походку и понижай свой голос: ведь самый неприятный из голосов – конечно, голос ослов“».

Здесь можно отметить ряд соответствий коранического текста афоризмам Ахикара (араб. Ал-Хайқār = рус. Акир Премудрый), восходящим к древней ближневосточной традиции. Очевидно, еще до ислама приходившая в Аравию мудрость такого рода могла связываться с именем Лукмāна. Можно легко выделить элементы собственно коранические, в которых декларируется единобожие, обязательность молитвы, подчинение установленным среди мусульман правилам и ограничениям. Традиционная форма нравоучительных изречений, приписываемых мудрецу Лукмāну, наполнялась важным для пророка содержанием.

Такая ситуация характерна для Корана в целом и отражает сложное переплетение идей, легенд, сюжетов, образов, сосуществовавших в культуре и религиозном сознании жителей доисламской Аравии. К началу VII в. многие из этих легенд и образов, восходящих к общему для древнего Ближнего Востока культурному фонду и имевших многочисленные параллели в Библии, околобиблейской литературе, апокрифах, уже воспринимались в Аравии как свои и связывались с культурными местными героями. Коран во многих случаях лишь отсылал к известным сюжетам, вводя, однако, в них ряд элементов, соответствовавших «текущим задачам» или общему пафосу проповеди. При этом, когда было необходимо, выделялся аравийский элемент, в других случаях, как в *āyataх*, связанных с Лукмāном, в качестве фона звучала идея о единстве древней мудрости, объединявшей мусульман и «людей Писания».

В Коран вошло и множество религиозных сказаний, восходящих к библейскому кругу и бытовавших, как мы видели, в разных

формах до ислама. Эти теперь уже коранические сказания нельзя, однако, считать только заимствованными из ветхозаветной или околобиблейской апокрифической литературы, из современной пророку литературы культурного христианского круга (легенда о «семи спящих отроках», «роман об Александре»). Часто заимствовалась лишь форма, которая использовалась для адекватного воплощения идей, проповедовавшихся Мухаммадом (ср. 19:5–6 и Лук., 1; 38:20–23 и II Цар., 12, 1 и сл.).

Перечень таких примеров можно было бы легко продолжить. Так, практически все коранические истории о библейских пророках и патриархах во многом представляют собой описание ситуаций, возникших у Мухаммада в Мекке и Медйне, абсолютно новым содержанием наполнено кораническое сказание об Ибрахйме (Аврааме), ставшем у Мухаммада *ханйфом*, разрушителем идолов, с помощью библейских сюжетов обосновывается культ Ка'бы и т. п. Так возникло то, что мы называем «кораническими сказаниями»: в их основе лежала традиция, но наполнены они были новым содержанием.

Как мы уже отмечали, Мухаммад объединил в своем лице несколько социальных ролей, которые в обществе доисламской Аравии принадлежали обычно разным людям (*к̣ā'ид*, *хакам*, *саййид*, *шā'ир*, *х̣āтиб*, *к̣āхин*). В своих проповедях, составивших текст Корана, он при необходимости мог выступать в качестве каждого из этих лиц, переосмысливая и сплавляя воедино существовавшие формы и традиции. Не ставя задачу составить полный перечень соответствующих *āйатов*, что потребовало бы росписи значительной части текста Корана, попытаемся привести конкретные примеры. Предсказания Мухаммада (101; 30:1–5), ранние *с̣ūры* с клятвами (89–93, 95, 100, 103 и др.) восходят к *к̣āхинской* традиции. Коран содержит прямые указания военного порядка (8:15–16), сходные с приказами *к̣ā'ида*. Ряд *āйатов* (4:8–17 и др.) появились в Коране в результате попыток разрешения споров и тяжб, возникающих между членами

общины. Они типологически сходны с решениями *хакама*. Серия *айатов* напоминает выступление *саййида* (59:7; 4:3) и *хәтиба* (9:1–29). В каждом случае Мухаммад отливал свои проповеди в требуемую традицией форму. Этим во многом объясняется стилистическая разнородность Корана.

Таким образом, Коран объединил практически все виды текстов, бытовавших в доисламской Аравии. Они были связаны воедино общей формой пророческого откровения. Однако Коран не был лишь повторением. Сплавив в единое целое в своих проповедях разные типы текстов, Коран переосмысливает и перерабатывает существовавшую традицию, сохраняя, однако, в ней главные, ключевые элементы. Наряду с новым расширенным представлением об аудитории это привело к возникновению качественно нового текста. Было бы, однако, большим упрощением сводить все стилевое многообразие коранических текстов только к влиянию особых функциональных форм речевой деятельности. Проповедям Мухаммада, особенно произнесенным в Медьне, была присуща особая форма организации. Они, в частности, включали в себя не только само откровение, но и его разъяснение.

К концу пребывания Мухаммада в Мекке, когда было прочитано уже множество проповедей и их характер вполне сформировался, в Коране появляются призывы Мухаммада к его оппонентам создать что-либо похожее на Коран, а сам Коран объявляется чудом (*āya*) (52:30–33). Очевидно, что противники пророка, среди которых был Умайя б. Абй ас-Салт, или қурайшит Надр б. ал-Хәрис, который, по преданию, искал знание в религиозных книгах иудеев, христиан и персов, легко могли сочинить что-либо похожее на *сұру* (2:21; 13:39) или десять *сұр* (11:16), как требовал в своих проповедях Мухаммад. *Сұра* 18, насыщенная множеством сюжетов и легенд, является, возможно, ответом Надру б. ал-Хәрису. Коран свидетельствует, что среди противников Мухаммада был некто утверждавший: «Я низведу подобное тому, что низвел Аллāх» (6:93), а слушатели

проповедей пророка говорили: «Мы уже слышали. Если бы мы желали, мы сказали бы то же самое. Это только истории первых!» (8:31, см. также 6:25). Они утверждали, что «это только слова поэта, слова *кāхина*» (69:41–42). Почему же он тем не менее считал возможным бросить такой вызов своим противникам? Они могли сочинять или передавать *қағиды*, предания или религиозные сказания, но любая кораническая *сұра* уже воспринималась как часть целого, а целое – Слово Божие – было по форме новым, качественно иным, оно было «чудом» для самого Мухаммада и его последователей. Оно выросло из прежнего, унаследовав в нем все главное, было понятным и от этого было чудеснее: «Скажи: „Если бы собрались люди и *джинны*, чтобы делать подобное этому Корану, они бы не создали подобного, хотя бы одни из них были другим помощниками“» (17:90).

Таким образом, становится очевидным, что текст Корана генетически связан с соответствующей доисламской традицией и составляет качественно новый этап в ее развитии. В этом контексте следует отметить закономерность появления в мусульманской догматике представления об *и'джāз ал-Қур'āн* – чудесности, неподражаемости Корана. Традиционно считается, что в исламе оно сформировалось как в ходе полемики о сотворенности и несотворенности Корана, так и в полемике с христианством и иудаизмом при обосновании истинности пророческой миссии Мухаммада и превосходства мусульманской доктрины. Истоки чисто исламского представления о неподражаемости Корана (в догматических системах христианства и иудаизма сходное представление отсутствует) следует искать в исторических условиях сложения этого памятника.

Представляется, что последующие исследования возникновения Корана внутри культурной аравийской традиции позволят увидеть процесс зарождения новой идеологии, адекватно истолковывать принципиальные особенности коранических проповедей, определивших характер дальнейшего развития ислама.

Вопросы к главе 2

1. Какой принцип организации текста реализован в Коране и чем обусловлено его использование?
2. Чем обусловлены неоднородность формы и стиля Корана? С чем связана уникальность языка этого памятника?
3. В чем состоит своеобразие Корана как историко-культурного памятника и как исторического источника?
4. Какие виды текстов бытовали во Внутренней Аравии к VII н. э., какова их связь с формой Корана как литературного памятника и что их объединяет?
5. В чем состоит связь текста Корана с соответствующей доисламской традицией? Чем объясняется закономерность появления в мусульманской догматике представления об *и 'джаз ал-Қур'ән* – чудесности, неподражаемости Корана?

ГЛАВА 3

«Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас народами и племенами» (человек, одежда, украшения)

3.1. Мужчина

В тексте Корана мы практически не встречаем имен людей, которые сыграли свою роль в «мусульманской революции», охватившей территорию Аравии в первой трети VII в. Исключение составляют лишь имена самого Мухаммада (3:144; 33:40; 47:2; 48:29), его приемного сына Зайда (33:37) и родного дяди Абū Лахаба, одного из ярых противников пророка в позднемекканский период его деятельности (111:1–5). Зато благодаря мусульманскому преданию, толкованиям к Корану, особенностям сохранения и передачи *сунны* пророка, становлению арабской мусульманской историографии, в развитии которой важнейшую роль сыграли бедуины – знатоки родословий племен, нам известны многие и многие тысячи имен этих людей и их предков. В этом отношении история раннего ислама персонафицирована, как никакая другая. Из поколения в поколение имена героев той эпохи вновь и вновь становятся именами живых людей. Значительная часть человечества знает священную историю, историю «библейских пророков» в ее коранической версии, во многом отразившей обстоятельства жизни самого Мухаммада.

Коран – уникальный источник по антропологии Аравии рубежа VI–VII вв., периода, сыгравшего громадную роль в истории не только этого историко-культурного региона, но и человечества в целом. Комплекс вопросов, связанных с кораническими представлениями о человеческой личности и ее социально-психологических характеристиках, с этническими стереотипами и важнейшими характеристиками этносоциальных коллективов, а также с кораническими представлениями о религиозно-политических сообществах и принципах, лежащих в основе их функционирования и мотивировки номинации, подробно рассмотрен в работах Е. А. Резвана¹. Доисламские представления о происхождении человека и человечества были тщательно проанализированы П. А. Грязневичем².

Источники показывают, что сложные социальные и идеологические процессы, имевшие место в Аравии на рубеже VI–VII вв., в том числе и процесс постепенного преодоления представления об абсолютности племенной дискретности, нашли отражение в изменении содержания традиционных этноконсолидирующих и этнодифференцирующих факторов: «Жители Аравии противопоставляются неаравитянам уже как единый этнолингвистический и социально-культурный массив. Их объединяла и отделяла от остальных общая вера, ниспосланный богом священный текст (Коран), язык этого текста (*‘арабӣ мубӣн* – «арабский понятный»), общая отличная от всех социальная организация (*умма*), единственный культовый центр и центр военно-политической власти, преобладающие антропологические признаки»³.

¹ См., например: Резван Е. А. Коран и его мир.

² Грязневич П. А. Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры V–XV в. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 75–155.

³ Резван Е. А. Этносоциальная терминология Корана как источник по истории и этнографии Аравии на рубеже VI–VII вв.: дис. ... канд. истор. наук. Л., 1984. С. 122.

Коран фиксирует представления о том, что жизнь человека связана с «духом» (*рӯҳ*), которым Господь наделил как первочеловека, так и каждого из людей. Человек – единство «души», «слуха», «зрения» и «сердца» (= разума), что, собственно, и отличает его от животных (*ан 'ām*). Во многом именно эти представления отражены в му'аллаке Зухайра б. Абй Сулмā:

Язык – одна половина человека, а другая половина – его сердце, остальное не что иное, как образ из плоти и крови. Глупость старца не влечет за собой разума, а вот свершивший неразумные поступки юноша еще может поумнеть¹.

Само понятие «человек» раскрывается противопоставлением животным, существам сверхъестественным, объектам неживой природы.

Важно, что человек в Коране – это прежде всего мужчина, противопоставляемый женщине, юноше, ребенку как социально неполноправным индивидам. Его жизнь делится на три главных периода: детство, зрелость и старость, границы которых определяются способностью к производству потомства. Зрелость (*хулм*) наступает при достижении полового созревания и соответствующего физического развития (*истауā*).

Ашудд – возраст мужчины, утвердившего свой социальный статус (46:15): «Мы завещали человеку благодетельствовать своим родителям; мать носит его с тягостью и производит с тягостью (и вынашивание его и отлучение – тридцать месяцев), а когда он достигнет крепости (*ашудд*) (и достигнет сорока лет), он говорит: „Господи, внуши мне благодарить за Твою милость, которую Ты оказал мне и моим родителям; внуши делать добро, угодное Тебе, и устрой для

¹ Зухайр (м.: 62–64). Die Sieben Mu'allakāt: Text, vollständiges Wörterverzeichnis / deutscher und arabischer Commentar bearb. von L. Abel. Berlin: Verlag von W. Spemann, 1891. S. 15.

меня благое в моем потомстве!«». Старость (*кибār*) наступает тогда, когда мужчина («старик»: *шайх*) и женщина («старуха»: *‘аджӯз*, *ал-каўй* ‘ид мин ан-нисā’) теряют способность к деторождению.

В доисламской Аравии важнейшей и универсальной нормативной системой, определявшей качества «настоящего мужчины», была *мурӯўўа* / *мурӯ’а* (*м-р-*’ «быть мужчиной»; «обладать качествами, свойственными мужчине»; «быть мужественным»). Среди добродетелей, определявших место человека в обществе и его самооценку, одно из первых мест занимали свой счет родства, свой «корень» (*насаб*), обязанность его превознесения (*фахр*) и утверждения своего превосходства (*‘изз*) и представление о чести (*‘ирд*). Другими важными элементами этой системы символического поведения были мужество и презрение к опасности (*хамāса*), а также стремление к свершению воинских подвигов (*хасаб*). Не меньше ценились беспримерная щедрость и радушие по отношению к гостям (*карам*). Очень важными качествами считались терпение (*сабр*) и самоконтроль (*хилм*). Все эти первостепенные качества подробно представлены в доисламской поэзии:

И [вражеских] воинов от меня отгоняет моя неустрашимость
(*джарā’а*), и мой смелый натиск (*икдām*), и моя правдивость
(*сидқ*), и знатность моего происхождения (*маҳтад*)¹.

И в предполуденный час, когда губы размыкаются, обнажая
белые зубы во рту,
В самый разгар бойни, на страдания и вопли ужаса которой
не сетуют храбрецы (*ал-абтāл*),
Прикрываясь мною от копий, я последовал завету дяди
по отцу не отступать от них, хоть стеснено мое движение
вперед.

¹ Тарафа (м.: 98). Там же. S. 11.

И, увидев приближение боевого отряда и скопища врагов, ободряющих друг друга кличем, я бросаюсь вперед, не вызывая порицанья¹.

Два великих вождя (*‘азймайни*), вознесенных на вершины Ма‘адда, да будете вы ведомы верным путем, ведь подлинным величием обладает тот, кто обнаруживает ценность [ратной] славы (*ўа-ман йастабиҳ канзан мина л-маджди йа ‘зуми*)!²

У веревок [моей палатки] ищет приюта всякая вдовица, чья ветхая одежда скудна, истощенная, как верблюдица, привязанная у могилы.

Когда дуют встречные ветра, увенчивают они целые ручьи мисок, наполненных [кусками мяса], и сироты насыщаются из них³.

Когда я пил [вино], то безрассудно проматывал свое имущество, но мое достоинство столь велико, что ничто не нанесет ему ущерба.

А когда трезвел, то и тогда не ограничивал себя в щедрости, ведь тебе известны мои врожденные качества (*шамā’ил*) и мое стремление к великодушию (*такаррум*)⁴.

Доисламская Аравия знала идеального рыцаря (*фатā*) «на все времена». Подлинным образцом воплощения идеалов *мурӯўўи* традиция признала Хātима ат-Тā’й (ум. 578), поэта и воина, жившего, по преданию, во второй половине VI в., чьи щедрость и гостеприимство вошли в поговорку. М. А. Родионов подчеркивает универ-

¹ ‘Антара (м.: 62–65). Die Sieben Mu‘allakāt. S. 30.

² Зухайр (м.: 22). Там же. S. 13.

³ Лабйд (м.: 76–77). Там же. S. 19.

⁴ ‘Антара (м.: 39–40). Там же. S. 28.

сальность *мурӯӯӣ* как кодекса мужской чести и личного превосходства: «Следовать ее нормам подобает любому, независимо от социального происхождения, социального положения и религиозной принадлежности»¹.

В первую очередь индивидуальный характер *мурӯӯӣ* дополнялся/противостоял идеалам другой важной и, по-видимому, более архаичной нормативной системы *‘асабӣӣ* (‘-с-б «связывать»; «собираться в группу»). *‘Асабӣӣ* как верность родству по мужской линии (*‘асаб*) предусматривала обязанность кровомщения и ответственности за кровь, а также заботу о предках (в том числе знание племенных генеалогий) и о потомках. *‘Асабӣӣ* утверждала превосходство коллективной ответственности и коллективного сознания, безусловную первоочередность интересов родовой группы перед интересами каждого из ее членов.

В Аравии в ходе утверждения монотеизма, новых социальных институтов и этико-культурных норм были переосмыслены и утверждены божественной санкцией многие из норм, составлявших и *мурӯӯӣ*, и *‘асабӣӣ*. Близость к пророку, время принятия ислама и переселения в Йасриб, участие в военных походах против язычников, материальная помощь мусульманам составили новую «табель о рангах», определяли место человека в новой социальной общности – *умме*.

По сравнению с доисламской поэзией Коран фиксирует новый взгляд на человека как на индивида, имеющего ценность прежде всего в своей соотнесенности с Богом, а не с коллективом сородичей. Так в религиозной форме происходило «выделение» человека как индивида из коллектива и осознание им своей «индивидуальности».

¹ Родионов М. А. Мурувва, асабия, дин: к интерпретации ближневосточного этикета // Этикет у народов Передней Азии: сб. ст. / под ред. А. К. Байбурина, А. М. Решетова. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 61.

В новых условиях были, безусловно, востребованы и новый счет «родства по вере», обязанность его превознесения и утверждения своего превосходства, и представление о чести, и мужество и презрение к опасности, и отличие в подвигах и великих делах, и терпение, и самоконтроль, и щедрость по отношению к мусульманам, и гостеприимство. Новым образцом рыцаря (*фатā*) «на все времена» стал ‘Алй (ср.: *lā fātā illā ‘Alī* («Лишь ‘Алй – рыцарь»)).

3.2. Женщина

Согласно дошедшим до нас источникам женщины в Аравии времен пророка могли играть самую активную роль в различных сферах жизни. Достаточно вспомнить, например, «лжепророчицу» Саджāх бт. ал-Хāрис из племени тамйм, сумевшую стать религиозным учителем и политическим вождем и возглавлявшую свое племя во время военных набегов. «Саджāх Месопотамская» стала героиней последнего большого романа братьев Стругацких («Отягощенные злом, или Сорок лет спустя»), созданного в 1986–1988 гг. Авторы вывели ее оболстительной, прекрасной и дерзкой воительницей. Можно вспомнить и Хинд бт. ‘Утба ал-Қурашй, жену главы қурайшитов Абӯ Суфйāна б. ал-Харба, яростную и яркую противницу пророка, приговоренную им к смерти, раскаявшуюся и принявшую ислам. Она была матерью первого умаййадского халифа Му‘аўии, а ее падчерица Рамла стала одной из жен Мухаммада.

Источники фиксируют длительную традицию, согласно которой женщины в Аравии накануне возникновения ислама могли исполнять роли *кāхина* (прорицателя), *рабб ал-байт* (хранителя места поклонения) и *хāкима* (племенного судьи). Особую роль женщины играли в ходе межплеменных войн. Речь идет не только о помощи раненым и снабжении соплеменников всем необходимым, но и о воодушевлении бойцов: одна из женщин, стоя рядом с переносным племенным

святилищем (*кубба*), исполняла сакральную роль, обеспечивая своим соплеменникам помощь божества¹.

Принадлежность к определенному роду могла передаваться не только по мужской, но и по женской линии. Поэзия фиксирует текнонимы (*кунйя*) с «Умм» и матронимические *насабы*. Матронимы, разумеется, встречаются не столь часто, но родословная по женской линии признавалась и почиталась, имея фундаментальную значимость, например, с практической точки зрения при заключении союзов.

В доисламской Аравии женщины благородного происхождения обладали известной свободой. В отличие от описываемых в поэзии женщин с низким социальным статусом (служанок, выполнявших регулярные хозяйственные работы, и невольниц-музыкантш из винных лавок) им не подобало заниматься каким-либо трудом. Вероятно, поэтому важнейшим элементом их привлекательности была физическая слабость, а округлость форм свидетельствовала об обильном питании.

Знатная аравитянка, по-видимому, пользовалась правом самостоятельно выбирать себе супруга, по собственной инициативе разрывать брачные отношения, сохраняя при этом уважительное отношение к себе со стороны членов сообщества. Достаточной редкий, но неслучайный пример мужского восхищения волевой и независимой женщиной, обладавшей при этом высокой нравственностью и великодушием, продемонстрирован поэтом-изгоем (*су'лук*) аш-Шанфарой ал-Аздй, который, вероятно, продолжал видеть в бывшей супруге родственную душу:

¹ Подробнее см.: Abbott N. Women and the State on the Eve of Islam // The American Journal of Semitic Languages and Literatures. Vol. 58. № 3. 1941. P. 259–284. См. также: Она же. Pre-Islamic Arab Queens // The American Journal of Semitic Languages and Literatures. Vol. 58. № 1. 1941. P. 1–22.

О! Умм ‘Амр решилась одна отправиться в путь и не простилась с соседями, когда уходила.

В своем решении Умм ‘Амр опередила нас, осенив тенью длинных шей своих верблюдов.

Ее образ в моих глазах отражался и вечером, и ночью, и утром. Но теперь, завершив все дела, она одна отправилась в путь и ушла.

Увы моему сердцу, жаждавшему Умаймы! Да, она была радостью жизни, которая ускользнула.

О, подруга моя! Ты вне порицания, когда о тебе вспоминают, и ты сама не позволяешь себе упрекать.

Она поразила меня, когда, не оборачиваясь, шла твердой поступью без ниспадающего покрывала.

Она бодрствует ночью после короткого сна, отдав вечернюю порцию молока своей [нуждающейся] соседке тогда, когда редко перепадает такой подарок.

Она живет в своей палатке в безопасности от злословия, в других палатках жизнь сопровождается хулой.

Она стремится к своей цели, будто ищет на земле утраченную вещь. И если обратится к тебе с речью, то будет сдержанна, тиха.

Когда поминают женщин, то Умайма не из тех, о ком сплетни позорят мужа. Она добродетельна и безупречна.

И когда он возвращается на закате дня к прохладе глаз своих в прибежище счастливица, то не спрашивает: «Где ты проводила день?»

Она стройна [в талии] и полна [бедрами], соразмерна и совершенна. И если от такой красоты человек превращается в джинна, то она стала джинном.

Мы бодрствовали всю ночь, словно палатка над нами была увита веточками базилика, что источают вечернее

благоухание и каплями росы усеяны, –
 Базилика из низины долины Халйа, аромат которого
 распространяется далеко вокруг, не увядая среди
 безжизненных песков¹.

Коран содержит несколько развернутых «списков» земных приоритетов мужчин, в которых женщина играет немалую роль: «Разукрашена людям любовь страстей: к женщинам, и детям, и нагроможденным *қинтāрам* золота и серебра, и меченым коням, и скоту, и посевам. Это – пользование ближайшей жизни, а у Аллāха – хорошее пристанище!» (3:14; ср. 9:24; 64:14–15). В своей *му‘аллақа* Тарафа к наивысшим радостям молодости причислял глоток темно-красного вина, верховую атаку на толпу врагов и любовные утехи в палатке с юной и нежной красавицей (*бахкана*).

Доисламские поэты, с одной стороны, возвеличивают внутренние качества щедрых и отважных мужчин, участвующих в сражениях, грабящих караваны, покоряющих пустыню во славу своего племени, а с другой – воссоздают внешний облик «идеальной аравитянки», чья красота во многом обусловлена тем защищенным, размеренным и сытым образом жизни, а следовательно, и высоким социальным статусом, который создают для нее деятельные мужчины:

За нами следуют светлоликие красавицы. Мы боимся,
 что их могут разделить [как военную добычу] или станут
 презирать.

⟨...⟩

Путешественницы в кузовах, они принадлежат к потомкам
 Джушама, сына Бакра, и их красота сочетается
 с достоинством и почтением к обычаям предков.

¹ Аш-Шанфарā ал-Аздй (XX:1–14). The *Mufaḍḍalīyāt*. An Anthology of Ancient Arabian Odes / ed. by Ch. J. Lyall. Oxford: The Clarendon Press, 1918. Vol. 1. P. 194–202.

Они кормят наших коней и говорят: «Вы нам не мужа, если нас не убережете!»

И уберечь путешественниц способны лишь удары [наших мечей], от которых предплечья [врагов разлетаются], как деревянные палочки [разбиваемые в игре]¹.

Рот [дочери 'Адждлāна], как будто бы крепкое вино, бурно вздымающееся из кувшина, наполняющего чашу через край. Каждый вечер для нее приготовлена курильница с алоэ и горячая вода [для омовенья].

Ей не приходится разводить огонь ночной порой, не будят ее, чтоб заготовила в путь провизию. Не раздумывая ни о чем, она спит, сколько захочет².

Кожа лица аравийской красавицы с большими черными глазами газели должна быть светлой и гладкой, как у старинных мраморных «изваяний, которым сокрушающее время не нанесло убытка»³, ее густые волосы похожи на «гроздь плодов, свисающих с финиковой пальмы»⁴. У нее темные губы и блестящие белые зубы, длинная гибкая шея, тонкая талия, тяжелые бедра и ягодицы, прямые ноги, полные запястья и лодыжки. «Идеальная женщина» непременно источала благоухание мускуса (*миск*), амбры ('*анбар*), гвоздичных бутонов (*каранфул*) или лилии (*занбақ*). Пленительный образ дополняли разнообразныe украшения, размеренная походка и особая манера ношения одежды: подолы верхних накидок из дорогих шелков непременно волочились по земле.

Вероятно, именно такое представление должно было складываться в сознании слушателей пророка об обитательницах рая, пред-

¹ 'Амр б. Кулс'ум (м.: 82, 87–89). Die Sieben Mu'allakāt. S. 25.

² Мураққиш ал-Асғар (LVII:6–8). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 504–505.

³ Ал-Музаррид б. Дир'ар (XVII:10). Там же. Vol. 1. P. 154.

⁴ Имру' ал-Қайс (м.: 35). Die Sieben Mu'allakāt. S. 3.

назначенных праведникам, однако Коран подчеркивает, что это лишь внешнее сходство: «И обрадуй тех, которые уверовали и творили благое, что для них – сады, где внизу текут реки. Всякий раз, как им даются в удел оттуда какие-нибудь плоды, они говорят: „Это – то, что было даровано нам раньше“, – тогда как им доставлено только сходное. Для них там – супруги чистые (*азъадж мутаххара*), и они там будут пребывать вечно» (2:23, см. также 3:13 и 4:57).

Принципиальное отличие «супруг чистых» от чувственных доисламских чаровниц состоит в том, что в рамках этических представлений, закрепленных Кораном, подробные описания телесных прелестей отсутствуют, внешний облик сокрыт за завесой. На передний план выдвигается главное – обращенный лишь на супруга взор удивительно выразительных очей, в котором сосредоточена их драгоценная девственная красота. Такой вывод можно сделать исходя из целого ряда коранических эпитетов, которыми наделяются «неземные» женщины: они «ладные» (*хайрāt*, 55:70), «прекрасные» (*хисāн*, 55:70), «черноокие» (*хūr*, 44:54; 52:20; 55:72; 56:22), «большеглазые» (*‘йн*, 37:48; 44:54; 52:20; 56:22), «сдерживающие взгляды» (*қасирāt ат-тарф*, 37:48; 38:52; 55:56), подобные «жемчугу хранимому» (*ал-лу’лу’ ал-макнūн*, 56:23), «гиацинтам и кораллам» (*ал-йāқūt ўа-л-марджāн*, 55:58), «скрытые в шатрах (букв. – в шалашах)» (*мақсūrāt фī л-хийām*, 55:72), «не коснулся их прежде них ни человек, ни джинн» (*лам йатмис-хунна инсун қабла-хум ўа-лā джāннун*, 55:56; 55:74), как будто бы они «яйца хранимые» (*байд макнūн*, 37:49).

Еще одна характеристика «идеальной женщины», заслуживающая особого внимания, – это юный возраст, который точно определяет в своей *му‘аллаке* Имру’ ал-Қайс:

С обожаньем воззрится степенный муж на подобную ей,
едва лишь достигнет той рослой стати, что бывает между

теми, кто в женской рубаше и в сорочке девичьей (*байна дир' ўа-миджўал*)¹.

Для богобоязненных последователей пророка, избежавших соблазнов земной «любви страстей» (3:14), сотворены девственницы (*абкār*, 56:36) с выступающими бугорками груди (*каўā'иб*, 78:33), чья страстность сдерживается стыдливостью (*ўруб*, 56:37), сверстницы (*атрāб*, 38:52; 56:37; 78:33) – все они одинакового, лучшего возраста. По-видимому, именно такой образ бережно хранил в своей памяти 'Антара:

Я стоял там, [где северный ветер стер следы жилищ у *ўādī ар-Рамл*], и слезы из век обильно лились на опустевшие обители довольства.

Я вопрошал о девушке из банū қурād и о ее красавицах-сверстницах (*'ан атрāби-хā зāти джамāли*)...²

В близком соответствии с доисламской поэтической традицией чувственный образ гурий получил значительное развитие в исламском богословии и в народной литературе, где их «описывают как существа различных цветов, созданных из шафрана, мускуса, амбры, как имеющих прозрачную кожу и тело, усыпанное драгоценностями»³.

¹ Имру' ал-Қайс (м.: 41). Die Sieben Mu'allakāt. S. 3.

² 'Антара (109:2–3). 'Антара б. Шаддād б. Му'āўийа б. Қурād ал-'Абсй. Дйўāн 'Антара. Бейрут: Маṭба'ат ал-Āдāб, 1893. С. 62.

³ Пиотровский М. Б. Хўр // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 283.

3.3. Одежда

Аравийская наскальная живопись 1–2-го тыс. до н. э. представляет закутанных в покрывала женщин и мужчин, носящих совсем небольшие набедренные повязки. Геродот (484–425 до н. э.), родившийся в Малой Азии и объехавший, среди прочего, Вавилон, Ассирию и Египет, отмечал в своей «Истории», что одеждой жителей Аравии была *ziræ* (ср. *izār*) – длинное одеяние, прихваченное поясом¹. Страбон (64/63 до н. э. – ок. 23/24 н. э.), автор великой семнадцатитомной «Географии», почти полностью дошедшей до наших дней, писал, что туники жителям Nabatei заменяют опоясывания вокруг бедер². К этому времени в Аравии отчетливо прослеживается влияние внешних культур: аравитяне, жившие вдоль границ Сирии, в одежде следовали эллинистическим традициям, которые проникали и в глубь полуострова; правителей месопотамской Хатры на статуях одеты по парфянской моде (хитон, накидка с рукавами, иногда штаны). Один из наиболее выдающихся раннехристианских писателей и теологов карфагенец Тертуллиан (160–225) отмечал, что жительницы Аравии закутывались в свои покрывала до самых глаз³. Легко заметить, что и сегодня сохранение в одежде древнейших традиций во многом обусловлено особенностями климата.

Как и во что одевались современники пророка? Домашние животные издавна снабжали жителей Аравии шкурами и шерстью, которые использовались для изготовления необходимых в быту вещей. Упоминание этих важных продуктов животноводства мы

¹ *Herodotus* / transl. from the Greek, with notes by W. Beloe. London: Leigh and S. Southeby, 1806. Vol. 4. P. 9 (VII, 69).

² *The Geography of Strabo* / with an English translation by H. L. Jones. London: Heinemann, 1930. Vol. 7. P. 369 (XVI, 4, 26).

³ *Dunn G. D. Tertullian* // *The Early Church Fathers* / ed. by C. Harrison. London; New York: Routledge, 2004. P. 114 (On the veiling of virgins (De Virginibus Velandis), 17.1).

встречаем в *āyate* 16:80, где речь идет не только о кожах скота (джулūd *ал-ан* 'ām), но и о трех видах шерсти – *асъāф*, *аъбār* и *аш* 'ār.

Мягкую шерсть верблюдов (*яабар*) обычно не стригут, она висит на шее и боках животных до тех пор, пока не упадет сама по себе. Женщины собирают ее в период наиболее интенсивной линьки, в апреле и мае. Для прядильных работ больше подходит волос козы (*ша* 'р), чем довольно короткие волокна верблюжьей шерсти. Прежде чем приступить к прядению, шерсть бьют и расчесывают. Под словом *сӯф* главным образом понимается овечья шерсть. Перечисленные материалы являлись основным сырьем текстильного производства во всей Аравии. В связи с описанием Судного дня в Коране дважды встречается понятие 'ихн (70:9; 101:5), обозначающее трепаную шерсть, шерстяные очесы или шерстяную пряжу, окрашенную в разные цвета. В таком значении мы встречаем этот термин и в *му* 'аллаке Зухайра, описывающего кисти установленных на верблюдов кузовов, в которых путешествовали женщины:

В любом месте, где бы они ни сделали привал, остаются клочки шерсти (*футāt ал*- 'ихн), напоминающие нетронутые красные ягоды паслена (*фанā*)¹.

В доисламской Аравии широко практиковалось окрашивание шерстяного волокна, нитей и тканей. Красящие вещества получали из разнообразных растений: алый цвет, например, достигался в результате кипячения в верблюжьей моче определенного вида белых грибов-макромицетов вместе с квасцовой протравой; для окрашивания в желтый цвет использовался шафран посевной (*за* 'фарāн, *Crocus sativus*), сафлор красильный (*му* 'асфар, *Carthamus tinctorius*) и листья выращиваемого в Йемене дерева или кустарника *яарс*, идентифицируемого как *Metecylon tinctorium*.

¹ Зухайр (м.: 12). Die Sieben Mu'allakāt. S. 12.

Во время прядения женщины держат в руке веретено, на которое накручивается нить. Они могут заниматься этим на ходу или сидя на верблюде при перекочевках: «Прядущая женщина держит волокно (шерсть) под мышкой, в левой руке у нее палочка веретена – *ʿūd al-marzāl*, она скручивает на правом колене нить, которая проходит сквозь маленькое кольцо – *суммāрат ал-марзал* и наматывается на веретено. Когда веретено наполняется, клубок снимают»¹. Пряжа называется *җазл*. Термин использован в Коране один раз в *āйате* 16:92, речь в котором, судя по всему, идет о конфликте, возникшем в Йасрибе между *мухāджирами* и *ансāрами* и грозившем серьезно ослабить позиции мусульман в целом: «Не будьте таковы, как та, которая расстроила свою пряжу, после того как укрепила ее (*нақадат җазла-хā мин баʿди қуўўатин анқасан*). Вы свои клятвы обращаете в обман между вами, потому что одна группа из вас многочисленнее другой. Аллāх только испытывает вас этим, и он разъяснит вам в день воскресения то, в чем вы разногласили».

Одежда кочевников Аравии всегда была простой и функциональной. Из грубо сотканых материалов кочевники издавна изготавливали предметы самого простого покроя. Обычно два больших куска ткани просто сшивались вместе. Европейские путешественники не раз отмечали, что во время сезона холодов бедуины, «одетые не лучше, чем мертвецы»², очень часто страдали от непогоды и бурь. Большая часть их болезней была связана с переохлаждением, приводящим к ослаблению их физической выносливости. Коран обещает уверовавшим в раю: «Ведь тебе можно не голодать там, и не быть нагим (*ʿya-lā taʿrā*), и не жаждать там, и не страдать от зноя» (20:118–119; ср. 76:13), и это обещание имеет особое значение именно для кочевников.

¹ *Musil A. Arabia Petraea. Wien: A. Hölder, 1908. Bd. 3. S. 124.*

² *Doughty Ch. M. Travels in Arabia Deserta. London & Boston: Philip Lee Warner / Jonathan Cape, 1921. Vol. 1. P. 225.*

Как показывают источники, одежда из кусков кожи или меха (*ихāб*, *фару*) являлась достоянием людей, относящихся к самым низшим социальным стратам. Так, в «Сйре» Ибн Исхāқа / Ибн Хишāма приводится стихотворный ответ некоего ‘Атййи б. ‘Уфаййифа ан-Насрй ал-‘Аббāсу б. Мирдāсу ас-Суламй одному из поэтов-*мухаддр*амов:

Разве Рифā‘а хвастается Хунайном? Да ‘Аббās, ее сын, сосет
овец, лишенных молока!

Тебе хвастаться, все равно что [уподобиться] рабыне, которая
вышагивает в накидке своей госпожи, [наброшенной на]
одеяние из кож, волочащееся [по земле]¹.

Традиционно для Внутренней Аравии источником текстильной, как, впрочем, и другой ремесленной продукции, являлся Йемен и особенно город Наджрāн, откуда поставлялась одежда для состоятельных жителей оседлых центров, сделанная из узорчатых и полосатых тканей и украшенная кистями и бахромой. По преданию, после смерти пророка потомкам остались два его одеяния йеменского происхождения, одно из них представляло собой полосатую мантию *бурда*. Подобная, по-видимому, представлена и в *му‘аллаке* Имру’ ал-Қайса:

В первых струях ее мощного ливня Сабйр сравним с вождем
людей, завернувшимся в полосатый плащ (*биджāд*),
И ранним утром вершина горы ал-Муджаймир в круговороте
потока и мути напоминает вращение веретена (*миғзал*).
Сбрасывает свое содержимое туча в пустыне ал-Ғабйт,
словно йеменец, прибывший с тюками богатых тканей².

¹ *Ибн Хишām*. Ас-сйрат ан-набаўиййа. Бейрут: Дār ал-китāб ал-‘арабй, 1990. Т. 4. С. 103.

² Имру’ ал-Қайс (*м.*: 77–79). Die Sieben Mu‘allakāt. S. 5.

Наконец, в Аравии был хорошо известен привозной шелк, привозимый на полуостров с разных направлений. В южноаравийских портах начиналось одно из ответвлений Великого шелкового пути. Другое направление Шелкового пути проходило через ал-Хйру, столицу лахмидов. Найденные при раскопках в Пальмире археологические памятники неопровержимо свидетельствуют, что китайские шелка достигали этих мест уже в I–II вв. н. э. Египет и Сирия создавали другое возможное направление знакомства жителей Внутренней Аравии с дорогами шелками. В пределы Византийской империи шелковые ткани, равно как шелк-сырец и нить, долгое время привозили также из Китая, но при Юстиниане I (годы правления 527–565) в империю удалось завезти гусениц шелкопряда и реализовать полный цикл производства шелка. Здесь создавались, в частности, необычайно дорогие (в буквальном смысле на вес золота) желтовато-зеленоватые, алые, синие изукрашенные и тяжелые ткани, немедленно нашедшие свой путь на Ближний Восток, где вскоре шелководство получило дальнейшее развитие.

В Коране употребляются три термина для обозначения шелковых тканей, упомянутых лишь как одеяние праведников в раю: *ḫarīr*, *сундус* и *истабрāk*. Термин *ḫarīr* восходит к арабской глагольной основе *ḫ-p-r* с базовым значением «быть горячим, жарким, знойным» и обозначает одежду, целиком сделанную из шелка (*ибрīсам*), либо шелковый элемент одеяния: «Одеяние их там – шелк» (*йа-либāсу-хум фй-хā ḫarīрун*, 22:23; 35:33); «И вознаградил их за то, что они вытерпели, садом и одеждой шелковой»* (*джаннатан йа-ḫarīран*, 76:12). *Сундус*, род мягкого шелка, в своей этимологии предположительно восходит к одному из древнегреческих прототипов: *σινδών* (лат. *sin-don*) «легкое льняное полотно»; *σάνδυξ* (лат. *sandyx*) «марена» (*Rubia tinctorum*), травянистое растение, из корней которого получали ярко-красный краситель для шерсти, льна, шелка и кож, и *σάνδυκες* (лат. *sandycēs*) «светло-красная полупрозрачная женская одежда

лидийских празднеств»¹. В Коране этот термин употребляется только вместе с *истабрак* (от ср.-перс. *staβr* «толстый»), обозначающим, в свою очередь, плотную жесткую шелковую ткань (18:31; 44:53; 76:21), из которой будет сделана не только одежда, но и подкладка на ложах праведников (*муттакйна* 'алā фурушин батī'ину-хā мин *истабракин*, 55:54).

Далеко не случаен тот факт, что согласно Корану дорогие шелка приемлемы лишь как вознаграждение в ином мире. Новые религиозные и социально-правовые идеи, этикетные нормы представляются в Коране как восстановленные в первоначальном виде старые, как возвращение к забытой «бедуинской правде». Ср. строки, приписываемые 'Антаре:

Когда время откроет перед тобой покрывало, и дотянутся до
тебя превратности судьбы,
Не бойся смерти и борись с ней и защищай то, что ты мог
бы защитить.
Не выбирай лежанки из шелка (*фирāш мин ҳарīр*), не
оплакивай земли и жилища².

Согласно *сунне* пророк запрещал мужчинам носить кольца и браслеты из золота, а также дорогие шелка: *ҳарīр*, *дйбāдж*, *сундус*, *истабрак*, сам он носил подчеркнуто простую одежду и однажды отказался от богатого подарка – накидки (*джубба*) из *сундуса*³. Это, впрочем, не мешало ему, когда того требовала политическая необходимость, отказываться от простоты в пользу образа богатого и могущественного владыки.

¹ Gleba M. & Pasztokai-Szeőke J. (eds.). Making Textiles in pre-Roman and Roman Times: People, Places, Identities. Oxford: Oxbow Books, 2013. P. 179.

² 'Антара (93:1–3). Дйўāн 'Антара. С. 52.

³ The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī: Arabic-English / transl. by M. M. Khan. Riyadh: Darussalam, 1997. Vol. 3. P. 453 (2615).

Итак, ткани и одежда жителей Внутренней Аравии времен пророка по происхождению и стоимости делились на три категории: грубые домотканые (шерсть), привозные йеменские (хлопок, шерсть – дорогие, но доступные) и привозные китайские и византийские (малодоступные окрашенные шерстяные ткани, шелк и парча).

В языке Корана выявлено пять терминов, обозначающих одежду: *дис̣ār*, *қамīс*, *джилбāб*, *ҳимār*, *саўб* и *сирбāl*. Все эти термины являются членами одной лексико-семантической группы с родовым понятием *либās* (одежда).

Дис̣ār – верхняя одежда, представляющая собой кусок материи, в который заворачивались мужчины. Функционально она похожа на йеменскую *фўту* и *изār* современных мусульманских паломников. Согласно Корану во время первого откровения Мухаммад был именно в такой одежде: «О укутанный в *дис̣ār* (*йā'аййухā л-муддас̣сиру*)! Встань и увещевай! И Господа своего возвеличивай! И очисти одеяния свои (*йа-сийāба-ка фа-таххир*)!»* (74:1–4; ср.: «О завернувшийся! (*йā-аййухā л-музаммату*)» (73:1)).

Термин *қамīс* (от др.-греч. *қаміσιον*, лат. *camisio*) встречается в Коране лишь в рассказе о Йусуфе. Его нижняя рубаша (*қамīс*), залитая «ложной кровью», была предъявлена братьями в качестве доказательства его гибели (12:18), она была разорвана сзади женой вельможи, пытавшейся совратить юношу (12:25). По запаху рубахи незрячий Йа'қуб понял, что сын жив, и был исцелен ее прикосновением к своему лицу (12:93–94, 96). *Қамīс* был именно нижней рубашой, на что указывают строки 'Антары:

Рассмеялась 'Убайла, когда увидела меня голым,
в изношенной рубаше (*қамīс*) и с исцарапанной рукой¹.

Считается, что для данного типа одежды были характерны очень длинные рукава.

¹ 'Антара (90:1). Дйўāн 'Антара. С. 46.

Термин *джилбāб* в Коране используется для обозначения широких и длинных женских накидок. Такое значение зафиксировано в поэзии: оплакивающая брата хузайлитка сравнивает стервятников, слетевшихся к телам погибших на поле брани, со скорбящими девственницами, носящими *джилбāб*¹. *Āyat* 33:59, адресованный Мухаммаду, призывает: «О Пророк, скажи твоим женам, дочерям и женщинам верующих, пусть они сближают на себе свои накидки (*йуднīна* ‘алай-хинна мин *джалāбībи-хинна*)». *Āyat* 24:31, обращенный к верующим женщинам, уточняет: «Пусть они потупляют свои взоры, и охраняют свои члены, и пусть не показывают своих украшений (*зйна*), разве только то, что видно из них, пусть набрасывают свои покрывала (*хумур*, ед. *химār*) на разрезы (*джуйūб*, ед. *джайб*) на груди, пусть не показывают своих украшений, разве только своим мужьям, или своим отцам». *Химār* – это головное покрывало, скрывающее переднюю часть шеи, а также подбородок и рот. В *хадйсе*, передаваемом со слов ‘Ā’иши, супруги пророка, сообщается, что женщины, услышав этот *āyat*, «взяли свои *изāры*, разорвали их по краям и накрыли себя ими» (*ахазна узрā-хунна фа-шаққақна-хā мин қибāли л-хаўйāшī фа-хтамарна би-хā*)².

Сравнение приведенного выше единственного случая употребления термина *джилбāб* в Коране с *āyatом* 24:60 показывает, что функционально *джилбāб* был вариантом *саўб* – верхнего платья, которое женщины носили поверх сорочек: «А престарелые из женщин, которые не надеются на брак, на них нет греха, чтобы они снимали свои одежды (*сийāб*), не хвастаясь украшениями. Чтобы они были воздержанными, – лучше для них. Аллāх – слышащий, знающий!»

¹ Kosegarten J. G. L. The Hudsailian Poems Contained in the Manuscript of Leyden. London: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1854. P. 243 (110:11).

² The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī. Vol. 6. P. 245 (4758–4759).

Саўб (мн. *сийāб*) – основной предмет традиционной одежды как кочевника, так и городского жителя Аравии. По своему покрою *саўб* – аравийский извод туникообразного базового вида одежды, возникшего в начале 1-го тыс. до н. э. и распространенного по всему Средиземноморью¹. К этому типу относятся и все три известные на сегодня *хирки* пророка. Дериваты от корневой основы *с-ў-б* связаны и с областью значений «воздаяние», «награда». Это следует учитывать, в частности, при анализе употребления термина *саўб* в контекстах, связанных с зелеными одеждами праведников в раю (18:31) и одеждами из огня для грешников в аду (22:19). Ниспадающий от затылка до лодыжек или пяток *саўб* одевался на голое тело: «О, они ведь свертывают свою грудь (*йаснўна судўра-хум*), чтобы скрыть от Него! О, в то время как они закрываются одеянием (*йастағиўна сийāба-хум*), знает Он, что они скрывают и что обнаруживают! Ведь Он знает про то, что в груди!» (11:5); «О, вы, которые уверовали! Пусть просят разрешения у вас те, которыми овладели ваши десницы, и те, которые не достигли зрелости, три раза: до молитвы на заре, когда вы снимаете одежду (*тадаўна сийāба-кум*) около полудня, и после молитвы вечерней – три наготы у вас (*салāсу аўрāтин ла-кум*)» (24:58); «И поистине, всякий раз как я их призывал, чтобы Ты простил им, они вкладывали свои пальцы в уши, и закрывались платьем (*сийāба-хум*), и упорствовали, и гордо превозносились» (71:7). В целях облегчения движений *саўб* собирается в талии поясом. Женский *саўб* гораздо шире и длиннее мужского, он заканчивается подолом, волочащимся при ходьбе, а спереди подбирается, как юбка.

Сирбāl – предмет верхней одежды, род куртки. Данный термин безусловно иранского происхождения, пришедший в арабский через

¹ Fluck C. Dress Styles from Syria to Lybia // Byzantium and Islam: Age of Transition, 7th–9th century / ed. by H. Evans & B. Ratliff. New York: Metropolitan Museum of Art, 2012. P. 160. Cp.: Crone P. “Barefut and Naked”: What Did the Bedouin of the Arab Conquests Look Like? // Muqarnas, 2008. Vol. 25. P. 1–11.

арамейский, очень часто можно встретить у доисламских поэтов со значением «кольчатый военный доспех»: «Одни на них рубахи из железа, сияющего водной гладью, другие же рубахи из потоков крови», – говорит ‘абситский поэт Рабӣ‘ б. Зийād¹. В этих двух значениях оно используется и в Коране: «И дал вам одеяние (*сирбāl*), которое хранит вас от жары, и дал вам одеяние (*сирбāl*), которое хранит вас от вашей ярости!» (16:81). На грешниках в аду такие одеяния будут из смолы (*сарāбīлу-хум мин қатирāнин*, 14:50).

Бедуин может обходиться и без обуви: заглубевшие ступни привычны и к горячему песку, и к острым камням и колючкам. Кожаные сандалии – привилегия благородных мужчин. ‘Антара так описывает воина-храбреца: «Он носит сандалии из мягкой кожи (*ни ‘āl ас-сибт*), и равных нет ему»². Абӯ Зу’айб упоминает плакальщиц, которые в знак скорби часто-часто бьют сандалиями себе по груди: «Поднялись дочери мои в сандалиях, без покрывал на головах, и скрепили под ожерельями удары сандалий из дубленой кожи (*сибт*)»³. Самые простые сандалии изготавливали из недубленой верблюжьей кожи, на месте большого пальца ноги делали прорезь, а в области пятки – два отверстия, сквозь которые пропускали веревку или ремешок (*кибāl*) для крепления. В отличие от них *сибт* изготавливали из мягкой кожи, дубленной в отваре из листьев местного растения *қараз* (возможно, нильская акация – *Acacia Nilotica*). К. Нибур указывает: «Сандалии [арабов] состоят только из подошвы с одним или несколькими ремнями над ступней и с одним ремнем вокруг пятки»⁴. В дорогой обуви

¹ Полосин Вл. В. Словарь поэтов племени ‘абс. С. 221 (1:9).

² Arazī A., Masalha S. Six Early Arab Poets. P. 29 (47:17).

³ Абӯ Са‘ūd ас-Суккарӣ. Китāб шарҳ аш‘ār ал-Хузайлиййн / под ред. М. М. Шāкира и ‘А. А. Фарраджа. Каир: Мактаба дār ал-‘урӯба, 1965. Т. 1. С. 191 (24:6).

⁴ Dozy R. P. A. Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes: ouvrage couronné et publié par la Troisième classe de l’Institut royal des Pays-Bas. Amsterdam: Jean Müller, 1845. P. 421.

ремней могло быть и больше. Подобного рода сандалии плели и из пальмового волокна. Судя по всему, *хуфф* (мн. *хифāф*) обозначает другой вариант обуви, напоминающей «кожаные носки», доходящие до лодыжек или прикрывающие их¹. В Коране сандалии упоминаются в рассказе о Мӯсе, который воспроизводится в форме, близкой ветхозаветному источнику: «О Мӯсā! Воистину, Я – твой Господь, сними же свои сандалии (на 'лай-ка)! Ты ведь в долине священной Тӯйā» (20:12, ср. Исход 3:5). Здесь же прочитывается важная этикетная норма – запрет на вход в обуви на сакральную территорию, имеющая, по-видимому, доисламское происхождение.

С одеждой была связана и серия социальных норм. В том случае, когда в Коране речь идет об одежде в ее стоимостном измерении, используется термин *кисӯа*, *масдар* от глагола *касā* – «одевать по обязанности, даровать одяние»: «А родительницы кормят своих детей полных два года; это – для того, кто захочет завершить кормление. А на том, у кого родился, – пропитать их и одеть (*кисӯа*) их согласно обычаю» (2:233); «Аллāх не взыскивает с вас за легкомыслие в ваших клятвах, но Он взыскивает с вас за то, что вы связываете клятвы. Искуплением этого – накормить десять бедняков средним из того, чем вы кормите свои семьи, или одеть (*кисӯа*) их, или освободить раба» (5:89). Таким же образом термин *кисӯа* используется и в «Сйре»: «Когда Сайф б. Зӯ Йазан вошел к нему, стал на колени и сказал: „О царь! Нашу страну захватили чужеземцы“. Хосров его спросил: „Какие чужеземцы: эфиопы или синды?“ Ответил: „Эфиопы. Я пришел к тебе просить у тебя помощи и чтобы моя страна была подвластна тебе“. Хосров ответил: „Твоя страна далеко, и мало в ней добра. Я не могу ввергнуть персидское войско в землю арабов. У меня нет надобности для этого“. Потом наградил его десятью

¹ Например: The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī. Vol. 1. С. 134.

тысячами полных дирхамов и велел надеть на него красивую одежду (*кисъа ҳасана*)»¹.

Хорошо известно, что история костюма является отражением изменений в культурной традиции народа, передаваемой в материально-изобразительной форме, что одежда как знаковая система выполняет этнодифференцирующую и этноинтегрирующую функции, а становление традиционного типа одежды есть отражение степени консолидации этноса. В этом отношении важно отметить, что сложение традиционного костюма, который на протяжении многих веков ассоциировался с жителями Аравии, произошло уже в ходе процессов, связанных со сложением в Халифате собственной социально-нормативной системы, тогда, когда собственно и завершилась этническая консолидация аравийских племен. Одежда – это не только и не столько символ самовыделения. Считается, что костюм как информационно-знаковая система, как часть сущностного для каждого народа единства, образуемого языком, мифом и обрядом, транслирует миру важную информацию о владельце и тем самым является важным элементом социальной коммуникации.

Как мы видели, одежда жителей Внутренней Аравии, зафиксированная коранической терминологией, представляет по большей части варианты аравийского извода туникообразного базового вида одежды, распространенного по всему Средиземноморью. В то же время имеющиеся археологические материалы, синхронная Корану иконография сохранившихся изображений разного рода показывают, что в этот период широкая римско-византийская туника несомненно соседствовала в Аравии с сасанидским костюмом, связанным с кочевыми традициями Центральной Азии. Если туника свободно драпировалась по фигуре, то костюм был шитым и состоял из рубахи с рукавами, кафтана или куртки, расширявшихся книзу, и штанов.

¹ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 1. С. 77.

Фрески, сохранившиеся в степных резиденциях умаййадов (661–750), убедительно подтверждают присутствие в регионе обоих типов одежды¹.

Отмеченный выше факт служит еще одним доказательством сирийско-гассанидской культурной ориентации западных районов Аравии. В то же время многовековое аравийское соперничество Рима и Парфии, Персии и Византии не могло не найти отражения в бытовой культуре жителей полуострова в целом, перенявших ряд элементов обеих цивилизационных парадигм и ко времени пророка уже давно считавших их своими. Это, несомненно, сыграло свою роль в ходе сложения Халифата, когда шел процесс возникновения качественно новой общезначимой знаковой системы, в рамках которой члены мусульманской общины осознавали себя и окружающий мир.

Одежда в целом и все ее элементы в частности – результат многовекового взаимодействия человека с природной и социальной средой. Обычно костюм рассматривается как сложный комплекс ряда элементов (крой, цвет, фактура ткани, украшения и т. п.). Украшения (в том числе пояса, пряжки, бляхи, золотая вышивка) обычно составляют важную часть определенного типа одежды, определяя ее ценность, обозначая статус владельца: «Их встретили всадники Пророка и схватили Укайдира, убив брата его. На нем был надет плащ из шелка, шитого золотом (*қибā'ун мин дйбāджин мухāўўақин би-з-захаби*), – Хāлид взял его и отослал Пророку еще до того, как Пророку привезли самого Укайдира»². Имеющиеся материалы позволяют выделить в костюме жителей Аравии рубежа VI–VII вв. утилитарную, связанную с особенностями климата, эстетическую, социальную, половую и религиозно-идеологическую функции.

¹ Там же. С. 161.

² Ас-сйрат ан-набаўийа. Т. 4. С. 167.

3.4. Украшения

В доисламской Аравии неотъемлемым дополнением к одежде являлся и обычно стандартный комплекс ювелирных украшений, о чем свидетельствуют строки «Сйры», посвященные древним языческим обычаям: «В те времена жители Наджрāна следовали вере арабов и поклонялись высокой пальме, росшей на их земле. Ежегодно они справляли праздник в ее честь, развешивая на ней все свои лучшие одеяния (*кулла саўбин ҳасанин*), которые только находили, и женские украшения (*ўа-ҳулийи н-нисā'и*)»¹.

Современные исследования показывают, что аравийские ювелирные украшения – результат многовекового взаимодействия жителей Аравии с окружающими полуостров цивилизациями. О древности этого мастерства говорят сообщения источников о драгоценных дарах аравийских вождей, привезенных месопотамским и ассирийским правителям, находки в доисламской гробнице близ Қатйфа (1952 г.) и в Қарйат ал-Фāў (1979 г.), которые свидетельствуют также и о том, что стиль и техника исполнения современных бедуинских украшений сохраняют черты, присущие предметам давно исчезнувших народов. Свидетельством оживленной торговли по древним аравийским торговым путям стало обнаружение в ходе археологических работ многочисленных бусин из нефрита, янтаря, кораллов, сердолика, полевого шпата, ляпис лазури, бронзы, керамики, кварца, стекла и фаянса. Специалисты зафиксировали африканское, древнеегипетское, китайское, тибетское, финикийское, кельтское (через финикийское посредство), византийское, но в первую очередь персидское влияние на аравийское ювелирное дело.

Аравия славилась своим золотом с древнейших времен. Знаменитые «копи царя Соломона», разработка которых началась еще в 3-м тыс. до н. э., идентифицируют сегодня с месторождением Махд

¹ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 1. С. 47.

аз-Захаб в Хиджāзе. Полагают также, что именно эти копи упомянуты в Книге Бытия (2:10–12). Существовали и менее богатые разработки в Йамāме, Наджде и ‘Ақиқ ал-‘Алā. Сāsāниды добывали в Наджде и Йемене серебро и транспортировали его в Иран по специально проложенному маршруту через Центральную Аравию. Распространение драгоценных металлов также способствовало развитию ювелирного дела в Аравии.

Достоверно известно, что морские раковины были одним из самых ранних материалов, используемых в Аравии для изготовления украшений. И век назад, и сегодня женщины в Аравии носят на груди круглые пластины из перламутра (*асдāф*, ед. *садаф*), украшают покрывала блестящими осколками перламутровых раковин. С древнейших времен Персидский залив славится изобилием жемчуга и кораллов. В Коране (38:36–38; 21:82), но прежде всего в доисламской поэзии, есть многочисленные упоминания этого промысла.

Жительницы Аравии всегда любили ювелирные украшения и охотно выставляли их напоказ. В преддверии ислама комплекс богатых украшений был обязательной частью наряда богатой женщины. Молва о таких украшениях разлеталась по всей Аравии: «Затем Хууайла бт. Хакīm б. Умаййа, жена ‘Усмана б. Маз‘уна, сказала: „О Посланник Аллāха! Когда завоюешь ты ат-Тā’иф, то дай мне украшения (*хулийй*) Бāдийи, дочери Ғайлāна б. Саламы, или же украшения (*хулийй*) ал-Фāри‘и, дочери ‘Ақйла“. То были женщины-сақйфитки, и они носили самые дорогие украшения (*ўа-кāнатā мин ахлā нисā’ин сақйфин*)»¹.

Для обозначения украшений в Коране ключевыми являются термины *хилйа* (собир., ед. *халий*, мн. *хулийй*) и *зйна*.

Родовое понятие *хилйа* от основы *х-л-й* с базовым значением «дарить украшения женщине» включает в себя как жемчуг и кораллы («Он подчинил море, чтобы вы питались из него свежим

¹ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 4. С. 123.

мясом и извлекали оттуда украшения (*хилйа*), которые надеваете», 16:14), так и результат труда ювелиров («И из того, что они разжигают в огне, желая украшений (*хилйа*) и услад (*матā*'), – пена вроде этого»*, 13:17). Ал-Хутай'а описывает женщину, носящую на надушенной благовониями (*тйб*) шее богатые украшения (*халий*), разодетую в окрашенные шафраном платья (*маджāсид*) и покрывала (*хумур*)¹. Данный термин мог использоваться и в максимально широком, нейтральном значении, например в стихе Қайса б. Зухайра:

Я с братьями убил *саййидов* моего племени, и стали они для нас украшением времени (*халий аз-замāн*)².

Специфика употребления понятия *зйна* «украшение» связана в первую очередь с областью значений основы *з-й-н* «приукрашаться», «представлять в лучшем свете», «хвалиться чем-либо»: «Богатство и сыновья – украшение (*зйна*) здешней жизни» (18:46); «Знайте, что жизнь ближайшая – забава (*ла'иб*) и игра (*лаху*), и красование (*зйна*), и похвальба (*тафāджур*) среди вас, и состязание (*такāсур*) во множестве имущества и детей» (57:20); «А престарелые из женщин, которые не надеются на брак, на них нет греха, чтобы они снимали свои одежды, не выставляя напоказ украшения (*зайра мутабарриджати би-зйнатин*)»* (24:60; см. также 16:7; 24:31; 33:28). Согласно Корану понятие *зйна* вбирает в себя все «прелести» дольней жизни: и сыновья, и «кони, и мулы, и ослы» (16:7), и богатство, и собственно украшения, как женские, так и мужские: «И вышел он [Қārūn] к своему народу в своих украшениях (*зйна*)»* (28:79).

Оба рассматриваемых термина могут использоваться «параллельно», например для обозначения украшений, отданных на изго-

¹ Дйўāн ал-Хутай'а: би-шарх Ибн ас-Сакйт ўа-с-Суккарй ўа-с-Сиджистāнй / под ред. Н. А. Таха. Каир: Мустафā ал-Бāбй ал-Халабй, 1958. Т. 2. С. 300 (77:3).

² 'Адил Джāсим ал-Байātй. Ши'р Қайс б. Зухайр. Наджаф: Матба'ат ал-адāб, 1972. С. 49 (15:3).

товление «золотого тельца» (ср. 7:146 и 20:87), при этом *хилйа* прежде всего – «подаренное украшение», а *зйна* – «украшение, которым хвалятся, которое выставляют напоказ».

В Коране сказано, что женщины носят украшения с раннего детства, они «взращены в украшениях» (*хилйа*, ср. 43:18). Подобная склонность к щегольству порицается, женщинам рекомендуется выглядеть скромнее: «И пусть не показывают своих украшений (*зйна*), разве только то, что видно из них (...), и пусть не бьют своими ногами, так чтобы узнавали, какие они скрывают украшения (*зйна*)» (24:31); «Пребывайте в своих домах и не выставляйте напоказ украшения (*лā табарраджна табарруджа*) первого неведения»* (33:33).

В «Сйре» содержится целый ряд упоминаний женских ножных обручей, например: «Сообщил мне Йахйā б. ‘Убād б. ‘Абдуллāх б. аз-Зубайр (...) со слов аз-Зубайра, который рассказывал: „Я уже видел ножные обручи (*хадам*) Хинд, дочери ‘Утбы, и ее подруг, которые подоткнули подол (*мушаммирāt*), собираясь бежать. И мы едва не пленили их“¹. Обручи на запястья, предплечья и лодыжки всегда носили парами. Они бывают литыми, очень тяжелыми, или же полыми. Ко всем видам обручей, а также к поясам и кольцам часто крепили подвески или колокольчики. По поверью, их звон отгонял злых духов. С этой же целью в полые браслеты помещали мелкие камешки, дребезжащие во время движения:

И две [ноги] – колонны яшмовые или мраморные, колечки украшений (*халий*) на них звучно бряцают².

Ряд источников указывает на то, что особенно красивым считалось, чтобы подобные украшения настолько плотно прилегали к телу, чтобы не издавали звуков, ударяясь друг о друга:

¹ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 3. С. 41.

² ‘Амр б. Кулсўм (м.: 18). Die Sieben Mu‘allakāt. S. 21.

Ее ножные обручи (*халхāl*) вылиты из семидесяти [*мискалей* серебра], но когда она их с силой надевает, они лопаются¹.

«Сйра» передает целую серию очень живых историй, связанных с женскими ожерельями. Так, упавшее с шеи ожерелье (*'икд*) с ониксом (*джаз'*) из города Зафār стало, по преданию, причиной обвинения 'А'иши в супружеской измене и получения пророком оправдывающего ее откровения (см. 24:11)².

Со слов 'А'иши передавали, что, когда после битвы при Бадре «жители Мекки послали выкуп за своих пленных, дочь Посланника Аллāха Зайнаб тоже отослала выкуп за своего мужа Абū ал-'Аса б. ар-Рабī'а. Среди разных вещей она послала ожерелье (*қилāда*), подаренное ей Хадйджей на свадьбу. Увидев [ожерелье], Пророк очень расстроился и сказал: „Если пожелаете отпустить ее пленника на свободу и вернуть ей достояние ее, то сделайте!“ Они сказали: „Хорошо, о Посланник Аллāха!“ Отпустили его и вернули ей присланное»³.

В другом месте приводятся слова совсем юной девушки, которая вместе с группой женщин вызвалась сопровождать мусульман в походе. После завоевания Хайбара пророк раздал подарки: «Он взял ожерелье (*қилāда*), которое ты видишь на моей шее, подарил его мне, своими руками повесив мне на шею. Клянусь Аллāхом, оно при мне всегда»⁴. Женщину и похоронили с этим ожерельем на шее. Примечателен также рассказ о шейном обруче из серебра (*таўк мин ѱарк*), сорванном с девушки при взятии мусульманами Мекки⁵.

В Коране же термин *қилāда* от основы қ-л-д «обвернуть», «свернуть» обозначает особый ошейник (для овец – серебряный или

¹ Ал-Маррар б. Мунқиз (XVI:77). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 157.

² Ас-сйрат ан-набаўийя. Т. 3. С. 244.

³ Ас-сйрат ан-набаўийя. Т. 2. С. 294–295.

⁴ Ас-сйрат ан-набаўийя. Т. 3. С. 291.

⁵ Ас-сйрат ан-набаўийя. Т. 4. С. 47.

железный, имитирующий зерна ячменя, для верблюдов – из других материалов), который надевали на животных, предназначенных в жертву (5:97, см. также 5:2).

Браслеты из золота в Коране – мнимый символ права на верховную власть, в чем, несомненно, прослеживается знакомство с соответствующими традициями соседей (речь идет о Мусе, 43:51–53): «И воззвал Фир‘аун в своем народе, сказав: „О народ мой! Разве не у меня власть над Египтом, и эти реки текут подо мной? Разве вы не увидите? Не я ли лучше этого, который ничтожен и едва объясняется? Если бы на него были надеты браслеты из золота (*асуира мин захаб*) или пришли вместе с ним ангелы, сопутствуя ему!“». В «Суре» подобные браслеты упоминаются в рассказе о двух лжепророках, действовавших в период жизни Мухаммада: «Рассказал мне Йазид б. ‘Абдуллах б. Кусайт <...> со слов Абū Са‘ида ал-Худри, который говорил: „Я слышал, как Посланник Аллаха обращался с проповедью к людям со своего *минбара*. Он говорил: „О люди! Явлена была мне ночь Предопределения, потом я постарался забыть ее: на своих запястьях увидел я два браслета из золота (*сиуайрин мин захаб*), были они мне отвратительны – подул на них, и они слетели. Я соотнес эти браслеты с двумя лжецами: человеком из Йемена и человеком из ал-Йамāмы“»¹. Именно такие золотые и серебряные браслеты *сиуār* (мн. *асāуир*, *асуира*) будут носить в раю мужчины и женщины: «Поистине, Аллах введет тех, которые уверовали и творили благое, в сады, где внизу текут реки. Разукрашены они там будут браслетами из золота и жемчугами, и одеяние их там – шелк» (22:23, см. также 18:30; 35:30; 76:21).

Жемчуг (*лу’лу’*) – другая важная часть райских украшений. Ценили жемчуг, прежде всего из-за его блеска. Многочисленны примеры того, как поэты сравнивают женскую красоту с сиянием жемчужины. ‘Антара так описывает свою возлюбленную: «Всей чрезмерной

¹ Там же. С. 242.

красотой подобна идолу из жемчугов (*думйа мин лу'лу'*)»¹. Или: «Улыбнулась она, и стало зримым жемчужное сияние (*диййā' лу'лу'*) ее зубов»². Он же упоминает «ожерелья из жемчуга и хризолита (*қалā'ид мин лу'лу' ўа-забарджад*)»³, а ал-Хутай'а описывает «юную деву с выступающими грудями (*ка'āб*), на которой жемчуг и серьги (*лу'лу' ўа-шунф*)»⁴. Следуя этой традиции, Коран сравнивает совершенных райских дев (56:23) и юношей, находящихся среди праведников в раю, с «сокровенными жемчужинами» (*лу'лу' макнūн*, 52:24). В другом отрывке об этих юношах сообщается: «Когда увидишь их, сочтешь за рассыпанный жемчуг (*хасибта-хум лу'лу'ан мансўран*)» (76:19).

Прибегая к сравнению своей возлюбленной с жемчужиной, извлеченной со дна морского, поэты сообщали интересные подробности полного опасностей труда ныряльщиков за этими драгоценностями. Например:

Персидский властелин купил ее [отборную жемчужину
ақйлат ад-дурр] по высокой цене. Явился с ней человек,
чьи кости тонки, будто стрелы,
А на груди – оливковое масло (*зайт*). Извлек он ее из волн
морских, среди которых обитает рыба-меч⁵.

Перед погружением ловцы жемчуга набирали в рот оливковое масло и, достигнув дна, выпускали его на поверхность. Растекаясь по водной глади, масляная пленка сглаживала яркие блики, вследствие чего улучшалась видимость дна в толще воды⁶. Жемчужный про-

¹ Дйўāн 'Антара. С. 19 (55:2).

² Там же. С. 9 (38:7).

³ Там же. С. 35 (71:14).

⁴ Дйўāн ал-Хутай'а. С. 256 (57:11).

⁵ Ал-Муҳаббал ас-Са'дй (XXI:14–15). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 213.

⁶ *Pliny the Elder: Natural History* / transl. by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1967. P. 361 (Book II. CVI. 234).

мысел издревле связывали с потусторонними силами. Так, в Коране говорится: «И подчинили Мы ему [Сулаймāну] ветер, который течет по его повелению легким, куда он пожелает, – и *шайтāнов*, всякого строителя и ныряльщика (*ṣaṭṭāṣ*) – и других, соединенных узами»* (38:36–38); «А из *шайтāнов* – тех, которые ныряют для него и делают деяния, кроме этого»* (21:82).

Красный коралл (*Corallium rubrum*) также широко применялся для изготовления ювелирных украшений. Ему приписывали, кроме того, и целительные свойства. Термин *марджāн* в Коране встречается дважды. Всюду речь идет о дарах Аллāха – драгоценностях и красоте райских дев – в жизни этой и будущей: «Он разъединил моря, которые готовы встретиться. Между ними преграда, через которую они не устрелятся. Какое же из благодеяний Господа вашего вы сочтете ложным? Выходит из них обоих жемчуг и коралл (*йахруджу мин-хумā л-лу'лу'у йа-л-марджāну*)» (55:19–22); «Там сдерживающие взгляды, которых не коснулся до них ни человек, ни джинн. Какое же из благодеяний Господа вашего вы сочтете ложным? Они – точно гиацинт и коралл (*ка-анна-хунна л-йāкўту йа-л-марджāну*)»* (55:56–58).

Коранический *йāкўт* – это прозрачный гиацинт (др.-греч. *ὑάκινθος*), цвет минерала варьируется от желто-красного до красно-коричневого. Ибн Хишām сообщает, что цари Йемена носили между глаз гиацинт как символ своей власти: «Когда люди встали в ряды, Ёахриз сказал: „Покажите мне их царя!“ Ему сказали: „Ты видишь человека на слоне, завязавшего на голове свою корону, и между глазами его красный гиацинт (*байна 'айнай-хи йāкўту-ху хамрā'у*)?“ Ответил: „Да“. Сказали: „Это их царь“»¹.

Сравнение райских дев с россыпью богатых драгоценностей, несомненно, связано с женским идеалом, воспеваемым в поэзии. Лабйд так описывает прекрасных женщин:

¹ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 1. С. 78.

И они надели ожерелья (*сумūt*) в один и два ряда из серебряных бусин (*джумāн*) и кораллов (*марджāн*), обвивающих сочленения,

И в каждую пронзенную мочку ушей вставляют они тяжелые жемчуга (*дурр*), хотя и шеи их не остались без украшений¹.

Знатные женщины согласно ал-Мураққишу ал-Асғару «украшают себя гиацинтами (*йāқūt*), и золотыми бусинами (*шазр*), и дутыми шарами из расплавленного золота (*сйға*), и зафāрийскими ониксами (*джаз‘ зафāрий*), и парными жемчугами» (*дурр таўā‘им*)². Если вспомнить об «ожерелье с ониксом города Зафāр», которое принадлежало ‘А’ише, то можно предположить, что богатый южно-аравийский торговый город, расположенный в 130 км к юго-востоку от Сан‘ы, был важным поставщиком такого рода «фирменных» украшений.

Как мы видели, и текст Корана, и доисламская поэзия свидетельствуют не просто о знакомстве жителей Аравии с дорогой привозной одеждой и тканями, с разнообразными драгоценными украшениями, которые завозились в Аравию или же производились здесь с использованием драгоценных металлов и камней. Речь идет о том, что ко времени пророка и то и другое давно было в обиходе богатых жителей и жительниц аравийских городов, которые в этом отношении, по-видимому, мало отличались от городских центров прилежавших к Аравии византийских и сасанидских провинций. Кораническая проповедь, исполненная эсхатологических ожиданий, естественным образом превращает предметы роскоши в важную часть посмертного вознаграждения праведников. В жизни этой «нагроможденные *қинтāры* золота и серебра» (3:14) и дома с «крышами из серебра»

¹ Die Gedichte des Lebīd, aus dem Nachlasse des Dr. A. Huber. Zweiter Teil / hrsg. von C. Brockelmann. Leiden: E. J. Brill, 1891. S. 22 (XL:43–44).

² Ал-Мураққиш ал-Асғар (LVI:9). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 501.

(43:33) однозначно порицаются (3:91): «Поистине, те, которые не уверовали и умерли, будучи неверными, – не будет принята ни от кого из них даже земля, полная золотом, даже если бы он захотел выкупить себя этим. Для них – мучительное наказание, и нет им помощников!» Райские золото (*захаб*, 18:31; 22:23; 35:33; 43:71) и серебро (*фидда*, 76:15–16, 21), так же как шелк и вино, относятся к категории вещей, не способствующих обретению рая в ходе земной жизни, но являющихся важной частью награды праведника в потустороннем мире. Вечным напоминанием этому служит величие звездного неба над Аравией. Имру' ал-Қайс восклицал:

Когда Плеяды предстали в небесах, как две перевязи,
расшитые перемежающимися камнями (*изā mā ʕ-сураййā*
фī с-самā'и та'аррадат // та'арруда аснā'и л-ўишāхи
л-муфассали)...¹

Схожий образ находим и в Коране: «Мы ведь украсили небо ближайшее украшением (*зйна*) звезд» (37:6). Кто хоть раз видел невероятную россыпь звезд над аравийской пустыней, несомненно, почувствует силу и точность этого образа.

Вопросы к главе 3

1. Назовите важнейшие доисламские нормативные системы, определяющие поведенческую модель индивида (мужчины) и его место в социуме. Какие изменения претерпели эти системы с утверждением ислама?
2. Каковы доисламские представления об «идеальной женщине» и какие изменения претерпел образ «идеальной женщины» в Коране?

¹ Имру' ал-Қайс (м.: 20). Die sieben Mu'allakāt. S. 2.

3. Перечислите ткани и элементы костюма, упоминаемые в Коране.
4. Назовите ювелирные украшения, драгоценные металлы и минералы, упоминаемые в Коране.
5. Типы одежды каких историко-культурных регионов сосуществовали в Аравии накануне возникновения ислама? С чем связано бытование здесь различных типов одежды?

ГЛАВА 4

**«Аллāх дал вам
в ваших домах жилье,
и дал вам из кож скота дома,
которые вы легко переносите»
(земля, поселения, жилище)**

4.1. Территориальные единицы и типы поселений

Аравия времен пророка «состояла» из племенных миров, традиционных территорий обитания или кочевания отдельных племенных групп (*ард, дār, килла, махалл, муқām, манзил, балад, макāн*). Каждое из этих слов имело свое «узкое», терминологическое значение. Так, наиболее широкий по своему значению термин *ард* означал прежде всего поверхность земли, почву. Второе по частотности употребления слово *дār* обозначало территорию кочевья с известными границами, отмеченными особыми знаками (*'алам, амара*), «с местом для палаток, стоявших кругом (становище); у полукочевого или оседлого племени – территория проживания с необходимыми строениями, иногда даже окруженная стеной, усадьба в поселении; в форме множественного числа (*дийār*) оно означало всю совокупность племенной территории, все становища на ней»¹:

¹ Грязневич П. А. Развитие исторического сознания арабов. С. 91.

Мои родичи разбили стоянку (*иҳталла*) в ал-Касйбе, а ее родичи – в становище (*дāр*) калбитов, на их земле и под их небом (*арди-хā ўа-самā 'и-хā*)¹.

В стихах поэтов середины – второй половины VI в., принадлежавших к большим союзам (ма'адд, тамйм, бакр, тағлиб), уже возникает мотив пренебрежения племенными границами, долженствующий показать мощь и многочисленность племени. Как отмечает П. А. Грязневич, «в поэзии все чаще появляются географические названия соседних стран (ал-'Ирāқ, аш-Ша'м, Миср, ал-Йаман) и регионов Аравии (Тихāма, Хиджāз, Нāджд, Йамāма, 'Омāн). Эти наименования в своей совокупности охватывают известные ныне географические границы Аравийского полуострова. Таким образом, во второй половине VI в. уже существовало смутное представление о некоем, еще не получившем общего названия, едином этногеографическом массиве»².

Постепенно в Коране слово *ард* получило свое новое значение – земля как единое целое, вместилище «миров»: «Разве ты не видел, что Аллāху поклоняется и тот, кто в небесах, и кто на земле: и солнце, и луна, звезды, и горы, и деревья, и животные, и много людей...» (22:18). При этом номенклатура и содержание географических терминов Корана практически не отличают его от поэзии:

Мы заполнили сушу (*ал-барр*), так что стала она тесной для нас, а поверхность моря (*ал-бахр*) мы заполняем кораблями. Нам принадлежит земной мир (*ад-дунйā*) и те, кто пребывает в нем...³

¹ Ал-Мураққиш ал-Акбар (LI:4). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 479.

² Грязневич П. А. Развитие исторического сознания арабов. С. 93–94.

³ 'Амр б. Кулсўм (м.: 102–103). Die Sieben Mu'allakāt. S. 26.

Как уже отмечалось выше, мир Корана – это, прежде всего, мир горожанина, занятого торговлей и возделыванием земли. Участие в торговых караванах, их организация требовали знаний, связанных с кочевым миром, и горожане-мекканцы этими знаниями владели с детства, считали их своими. Это, впрочем, не отменяет и существования серьезного антагонизма по линии «кочевые – оседлые», проявления которого мы встречаем в Коране в самых разных формах. Несомненно и то, что материальная культура, связанная с жизнью мекканского купечества, серьезно отличалась от материальной культуры кочевников. При этом вариантов кочевого образа жизни всегда существовало великое множество, не меньше чем степеней оседлости.

Следуя в целом одной из распространенных типологий поселений по «шкале уровня оседлости»¹ и опираясь на доступные историко-археологические материалы, можно с определенной степенью условности предположить, что в Аравии времен пророка существовали:

- временные стоянки, которые кочевые группы людей сменяют последовательно на протяжении всего года (сезонные стоянки кочевников-верблюдоводов разных типов);
- временные стоянки, большую часть года занятые полукочевыми группами, которые в некоторые сезоны живут в постоянных поселениях (сезонные стоянки полукочевников с мелким рогатым скотом);
- полuosедлые поселения, занятые основным ядром родоплеменной группы в течение всего года, в то время как часть

¹ *Murdock G. P., Wilson S. F. Settlement Patterns and Community Organization: Cross-Cultural Codes 3 // Ethnology. 1972. Vol. 11. № 3. P. 256–257. Подробнее о проблемах типологии и формах подвижности неоседлого населения см.: Андрианов Б. В. Неоседлое население мира (историко-этнографическое исследование). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 41–81.*

группы отправляется на сезонные стоянки-стойбища (базовые поселения полукочевников, сочетавших разведение мелкого рогатого скота с земледелием);

- оседлые, но непостоянные поселения (например, сезонный порт Кана' – «морские ворота» Хадрамаўта, бывший в то же время большую часть своей истории небольшим поселением рыбаков);
- постоянные поселения, занимаемые на протяжении всего года (торговые и/или религиозные центры, например Мекка, и сельскохозяйственные поселения оазисного типа (Йасриб, ат-Тā'иф).

Специалисты, изучавшие в Аравии кочевые, полукочевые и полуоседлые формы скотоводства, отмечают, что характер подвижности скотоводов зависел от сезонной смены пастбищных и погодных условий. В разных частях Аравии сезонные перекочевки строились по-разному. Круговые кочевания, меридиональные и вертикальные перекочевки осуществлялись в соответствии с особенностями среды обитания:

Объявила о своем уходе Асмā', – многие странники,
остановившись где-то, вскоре устают от остановки, –

После встречи с нами в каменистом краю Шаммā'. Теперь
же ее ближайшее стойбище ал-Халсā',

Затем ал-Муҳаййāt, затем ас-Сифāх и А'нāқ Фитāқ, затем
'Āзиб и ал-Ўафā',

Затем луга ал-Қатā и долины аш-Шурбуб, затем аш-Шу'батāн
и ал-Аблā'.

Здесь я больше не вижу ту, с которой встретился. Сегодня
я плачу, утратив разум, но слезы ничего не вернут¹.

¹ Ал-Хāрис б. Хиллиза (м.: 1–5). Die Sieben Mu'allakāt. S. 31.

Хозяйственный год традиционно делится на четыре сезона. Зимой с началом дождей стада перегонялись на зазеленевшие пустынные пастбища, где сочные травы давали возможность не поить скот по несколько недель. Обильные надои позволяли утолять жажду людям. С наступлением холодов осуществлялась перекочевка в зону кустарников. Весна позволяла вновь возвращаться на открытые степные пространства, где сытые стада давали обильные удои. В этот период, чтобы обеспечить стадо свежим кормом, стойбища переносили с места на место через каждые семь-десять дней. Наступавшая жара вынуждала перекочевывать в предгорья, где в естественных водоемах сохранялась вода. Здесь же имелись колодцы (*аб̄ār*) и вырубленные в древности каменные цистерны (*маṣāни*):

Мидждал оставлен его обитателями, и [гора] Мутāли¹ и плоскогорье Арйк, и цистерны (*маṣāни*) там опустели. У нас здесь были стоянки (*дийār*), о Джумайл, и большая часть нашей жизни протекала в благоденствии. Смена стоянок (*дār*) соединила всех соплеменников (*хайй*). Далекий край и разлука изменили мою возлюбленную. Разве может вернуться прошедшая жизнь?¹

Группы, сочетавшие разведение мелкого рогатого скота с занятием сельским хозяйством, находились в пустыне от нескольких месяцев до полугода и вели полукочевой – переменнo-оседлый образ жизни. Здесь удаленность перемещений составляла 200–300 км. Владея частью оазисов, они проводили в них время с конца весны до начала осени. Под дождь высевался особый сорт проса, выращивались бахчевые культуры, с мая по июль снимался урожай фиников. На приоазисных участках строили постоянные глинобитные жилища или постройки из пальмовых материалов, а на пастбищах жили

¹ *‘Аббās б. Мурдās. Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 4. С. 105.*

в палатках. Там, где земледелие было ирригационным, скотоводство носило отгонный характер. Такой образ жизни можно характеризовать как переменнно-оседлый и оседлый с сезонной миграцией части населения.

В то же время необходимо учитывать комплексный характер населения аравийских городов, который прекрасно иллюстрирует текст ат-Ṭабарī, посвященный ал-Ḥйре: «Были люди из арабов, и несчастья постигли их народ, или оскудело у них питание, и вышли они к плодородной земле ал-‘Ирāқа и осели в ал-Ḥйре, как одна треть [жителей]. Первой третью были *танўх*. Они жили в шалашах и палатках из козьего волоса и верблюжьей шерсти к западу от Евфрата между ал-Ḥйрой и ал-Анбāром и далее. Вторая треть – это *‘ибāд*. И это – те, которые давно жили в ал-Ḥйре и застроили ее. Последнюю треть составляли покровительствуемые союзники (*ал-ахлāф*), и это – те, которые заключили союз с людьми ал-Ḥйры и положились на них, не принадлежа ни к *танўх*, [жившим в палатках из] верблюжьей шерсти, ни к *‘ибāд*, покорившимся Ардашйру»¹.

В Коране зафиксирован целый ряд терминов с общим значением места прекращения движения – стоянки / стойбища, таких как *ма ‘ўā*, *ма ‘āб*, *мубаўўа*, *масўā*, *мақīл*, *муқāм*, *мафāза*, *мултаҳад*, *нузул*, *манзил*, в основном встречающихся в эсхатологических контекстах и указывающих в том числе на то, что жизнь человеческая не что иное, как странствие с временным пребыванием на земле, завершающееся остановкой в том месте, которое он в итоге заслужил пред Всевышним.

Для пророка его этнической территорией, «землей» (*балад*) была в первую очередь Мекка (90:1–3). Термины *балад* и *балда* употребляются в Коране применительно к Йасрибу (3:196), «землям» торговых партнеров жителей Аравии (16:7) и, наконец, к «историческим зем-

¹ *Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī. Ta‘rīkh al-rusūk wa-l-mulūk* / ed. by M. J. Goeje. Leiden: Lugduni Batavorum; E. J. Brill, 1881–1882. Series I. Part II. P. 821–822.

лям» пророков, предшествовавших Мухаммаду (89:8–11). При этом в Коране термины *балад* и *балда* сохраняют и свое базовое значение «земля»: «Мы гоним его [облако] на мертвую землю (*балад*), низводим из него воду и выводим ею всякие плоды» (7:57–58; см. также 25:49; 35:9; 43:11; 50:11).

Термин *қарйа* (мн. *қурā*), семантика корневой основы которого связана с представлением о месте, имеющем водный источник, в Коране обозначает в первую очередь поселение, расположенное на одном из караванных маршрутов: «Спроси селение (*қарйа*), в котором мы были, и караван (*йр*), в котором шли; мы ведь говорим правду» (12:82). Такого рода поселение обязательно имели строения, способные дать кров и защитить участников каравана: «И сколько селений (*қарйа*) Мы погубили, когда они были несправедны! И вот они сокрушились на своих основаниях! Сколько колодцев (*би'р*) опустевших и замков (*қаср*) воздвигнутых!» (22:45). Или: «Они не будут сражаться с вами все, а только в укрепленных селениях (*қуран муҳасана*) или из-за стен (*джудур*)» (59:14; ср. 2:58). В данном случае имеется в виду городская стена *джидār* (мн. *джудур*) (см. 18:77, 82).

В силу естественных причин такие поселения во Внутренней Аравии могли существовать лишь в оазисах или же на морском побережье, являясь в разные сезоны пунктами отправления или назначения караванов (7:163). Напомним, что уже на карте Птолемея (III в. до н. э.) полуостров представлен множеством крупных и мелких городов, связанных между собой торговыми путями, являвшимися одновременно «скелетом» и «кровеносной системой» Аравийской цивилизации. Здесь некогда процветали богатые города Южной Аравии. Важным портом на побережье Персидского залива была Герра, по праву считавшаяся одним из центров торговли благовониями и индийскими товарами. Город *Садж* между *Хуфѳом* и *Басро*й окружали толстые стены со сторожевыми башнями. Современные

исследования показывают, что едва ли не все побережье в этом районе представляло собой цепь поселений городского типа. Особую важность представляли Дедан (Хурайбат ал-‘Улә) и Таймә’, Дүмат ал-Джандал, ал-Хиджр (Мадә’ин Сәлих) и Қарйат ал-Фәў.

Мекка в Коране называется «Матерью селений» (*умм ал-қурә*, 6:92; 42:7). Также термин *қарйа* в форме двойственного числа применяется к Мекке и Тә’ифу: «И сказали они: „Отчего бы не был ниспослан этот Коран на человека великого из обоих поселений (*мин ал-қарйатайни ‘азймин*)?“» (43:31).

Термин сиро-арамейского происхождения *мадйна* (мн. *мадә’ин*) зафиксирован в среднеперсидском языке со значением «большой, хорошо укрепленный город». Одновременно являясь синонимом термину *қарйа* (ср. *айаты* 18:77, 82 и 36:13, 20), он все же используется для противопоставления Йасриба Мекке (9:101, 120; 33:60; 33:60; 63:8). При этом подчеркивается, что новое местопребывание Мухаммада после *хиджры* обрело статус «города посланника Алләха» (*мадйна расўл Алләх*).

В Коране заимствованный термин *мадйна*, употребляемый гораздо реже, чем *қарйа*, относится в том числе к Египту (Миср), стране Фир‘аўна и Мўсы, где разворачивается история Йўсуфа: «Сказал он знати кругом него: „Конечно, это – чародей знающий! Он желает извести вас из вашей земли (*ард*) колдовством. Что же вы прикажете?“ Они сказали: „Отсрочь ему и его брату и пошли по городам (*мада’ин*) сборщиков“» (26:35–36, см. также 7:111, 123, 12:30; 26:36, 53; 28:15, 18, 20). Этот термин используется и в истории Лўта (15:67), и в передаче легенды об «отроках эфесских» (18:19), и в истории, восходящей к Деяниям святых апостолов (36:20). Наконец, в одном случае (27:48) встречается в рассказах о пророке Сәлихе и самўдянах, живших, как известно, в сфере культурного набатейского и сирийского влияния.

Следует подчеркнуть, что пророки, праведники и страсто-терпцы, герои и мудрецы – Мўсā (2:58, 259; 7:161; 18:77), Лўт (7:82; 21:74; 27:56), Шу‘айб (7:88), Йўнус (10:98; 11:100), Йўсуф (12:82); Сулаймāн (27:34) и Ибрāхīm (29:31), в том числе и Муҳаммад, были из обитателей селений (*ахл ал-қурā*, 12:109). И именно жители селений были, согласно Корану, первоочередным и важнейшим объектом проповеди: «А если бы Мы желали, то в каждом селении послали бы проповедника (*ла-ба‘аснā фй кулли қарйатин назйран*)» (25:51; см. также 6:131; 7:4, 96–98, 101; 15:4).

Любопытно упоминание этих двух терминов в поэзии в связи с завоевательными походами мусульман. Современник пророка Зухайр б. Абй Сулмā, обращаясь к соплеменникам, говорит, что война принесет им такой урожай мерами зерна (*қафйз*) и серебряными монетами (*дирхам*), какой селения ‘Ирāқа (*қуран би-л-‘Ирāқи*) не приносят своим жителям¹. Более полувека спустя некий хузайлит ‘Абд Аллāх б. Зухра, убитый в сражении с византийцами во времена умаййадского *халифа* Му‘аўийи б. Абў Суфйāна (правил 661–680), использует этот термин в названии Константинополя (*мадйнат āл қустантйн*)².

Как видно, термин *мадйна* в Коране обозначает, прежде всего, города соседних с Аравией государств. Эти города не только были хорошо знакомы аравийским купцам, но и послужили образцами для создания мусульманских городов-лагерей, таких как Фустāt и Кўфа, где многое строилось по византийскому образцу. При этом подобные города, находившиеся на перекрестках важных торговых путей, могли обозначаться и термином *қарйа*.

¹ Зухайр (м.: 33). Die Sieben Mu‘allakāt. S. 13.

² Kosegarten J. G. L. The Hudsailian poems. P. 139 (74:14).

4.2. Типы жилищ (переносные и временные)

В Коране в лексико-семантическую группу «жилище» с родовым понятием *байт* входит серия терминов, представляющих многообразие построек, характерных для кочевого и оседлого населения Аравии. Это собственно *байт*, а также *сурāдиқ*, *хайма*, *‘урӯш* (ед. *арйш*), *худжра*, *зулла*, *бунйāн*, *бинā*, *ҳисн*, *сйса*, *бурдж*, *сарх* и *қаср*. Термин *байт* как понятие родовое «покрывает» все это многообразие. Он может обозначать и Ка‘бу, «дом Бога», место молитвы и поклонения, и обычную палатку (16:80), и роскошные райские палаты (17:90–93; 43:33–35), и улей (16:68), и гнездо паука (29:41). Ему во многом близок и термин *маскан* (мн. *масāкин*) с нейтральным значением «жилище», который может обозначать и «благие жилища в садах вечности» (9:72), и муравейник (27:18).

На территории Внутренней Аравии веками оттачивался культурный код кочевой цивилизации, в основе которого лежала необходимость адаптироваться к частой смене мест проживания. Одним из важнейших элементов культуры выживания в непростых условиях засушливых степей, полупустынь и предгорий являются легкие для перевозки и простые по своей конструкции переносные типы жилища, кожаная и тканая утварь, не повреждающаяся при частых перекочевках, седла для перевозки грузов и верховой езды, водружаемые на верблюдов кузова для перевозки женщин, набор продуктов питания, которые не требуют термической обработки и выдерживают длительное хранение при высоких температурах.

Прежде всего, необходимо отметить кожаные палатки, о которых говорится в *āйате* 16:80: «Аллāх сделал вам из ваших домов жилье (*сакан*) и сделал вам из кож скота дома (*мин джжулӯди л-ан ‘āми буйӯтан*), которые вы легко переносите в день вашего выступления и в день вашей остановки». В доисламской Аравии подобные палатки обозначались терминами *тирāф* и *қубба*. Поэты восхваляют

кожаную палатку *тирāф* как надежное убежище, способное противостоять любому ненастью:

И в тот день предводители его дела принадлежат северному ветру, который в клочья рвет веревки прочно натянутой кожаной палатки (*ат-тирāф ал-мутаннабис*)¹.

И [если] ты представишь, как наши мечи обрушиваются на их головы, словно туча обрушивается [градом] на туго натянутую кожаную палатку (*ат-тирāф ал-муирадж*)².

Очевидно, что такая палатка была ценным имуществом, свидетельствующим о состоятельности и высоком положении своих владельцев:

И я продолжаю поглощать вино и наслаждаться, распродалая и проматывая нажитое и унаследованное имущество
До тех пор, пока весь мой род не отринет меня, оставив в полном одиночестве, словно [больного] верблюда, покрытого дегтем (*ал-ба'йр ал-му'аббад*),
Но я видел, что сыны праха земного не отрицают знакомства со мной, равно как и обитатели этих прочных кожаных палаток (*ат-тирāф ал-мумаддад*)³.

Отметим, что «обитатели прочных кожаных палаток» противопоставляются оседлым, вероятно, исповедующим христианство «сынам праха земного»⁴. В то время как волосяные «черные

¹ Dīwān Labīd al-ʿĀmirī riwāyat at-Ṭūsī [Der Dīwān des Lebīd] / hrsg. von J. al-Chālīdī. Wien, 1880. S. 43 (9:37).

² Ал-Хāрис б. Хилза (LXII:7). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 517.

³ Тарафа (м.: 53–55). Die Sieben Muʿallakāt. S. 8.

⁴ Грязневич П. А. Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.). С. 85.

палатки» арабов, хорошо известные по этнографическим описаниям, были обычно плоскими и прямоугольными, кожаные палатки имели выпуклую полусферическую форму, что видно, например, из описания ‘Аўфом б. ‘Атийей своей кобылицы:

Круп у нее, как свод кожаной палатки (*матн ат-тирāф*),
 строители которой натянули [короткими веревками] ее
 края по окружности¹.

Кожаную палатку *қубба* (мн. *қибāб*) Абīд б. ал-Абрāс неоднократно упоминает среди других несомненных богатств – коней и верблюдов². Особый статус *қуббы* связан с тем, что в этом специальном и сравнительно небольшом куполообразном сооружении жители доисламской Аравии хранили и перевозили своих каменных идолов. Палатка-храм неизменно сопровождала племенные отряды во время боевых действий: присутствие священных реликвий воодушевляло воинов и позволяло производить ритуальные действия как перед сражением, так и в ходе него. Многие исследователи отмечают общность характерных черт, присущих переносным храмам кочевых семитских народов, и сопоставляют *қуббу* со скинией (*мишкāн*), в которой хранился ковчег со скрижалями Завета. Впоследствии это походное культовое сооружение кочевников воспринималось как символ власти. Так, лахмидские князья, тесно связанные с Сāсāнидами и пытавшиеся следовать элементам их придворной культуры, одновременно являлись и племенными вождями, восседавшими в кожаных палатках-*қубба*, где их слух своими панегириками услаждали виднейшие поэты того времени.

¹ ‘Аўф б. ‘Атиййа (CXXIV:15). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 841.

² The Dīwāns of ‘Abīd Ibn al-Abrāṣ, of Asad, and ‘Āmir Ibn aṭ-Ṭufail, of ‘Āmir Ibn Ṣa‘ṣa‘ah / ed. by Ch. Lyall. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co., 1913. P. 48 (XXV:10), 52 (XXVII:5), 77 (XXIX:2).

«Красная *қубба* из кожи» (*қубба җамрā' мин адам*) устанавливалась для знаменитого поэта ан-Набиги аз-Зубйанī на ежегодной ярмарке (*сўқ*) 'Уқāз, где проводились и поэтические состязания¹. Оценив произнесенный Имру' ал-Қайсом стих в его честь, гостеприимный ас-Самаў'ал б. 'Адийā' ал-Ҳарīс предоставил поэту и его родственнику защиту и кров в своей крепости (*ҳисн*) в Таймā', а дочь его Хинд почтил тем, что поселил ее в кожаной *қуббе* (*қубба адам*)².

В «Саҳйхе» ал-Бухарī упоминания *қуббы* связаны с местопребыванием Муҳаммада, при этом в них мы также обнаруживаем важные уточнения как о природе материала, используемого для изготовления данного типа палатки, – «йеменская кожа» (*қубба мин адам йамāн*)³, так и о его красном цвете (*қубба җамрā' адам*)⁴. Действительно, характерной особенностью палаток *тирāф* и *қубба* является красный цвет, приобретаемый при обработке кож дубящими веществами, содержащимися в целом ряде растений. Так, алые ломтики корня растения '*аран* вымачиваются в воде в течение двух-трех дней, и в полученный раствор помещают козьи кожи:

И всякий темно-красный кровавый цвет напоминает цельные куски красной кожи (*дихāн*), в прочно натянутой палатке (*тирāф мутаннаб*)⁵.

Термин *дихāн* в Коране (55:37) используется для создания впечатляющей картины Судного дня – «И когда небо расколется и станет

¹ *Ibn Qutayba. Liber poësis et poetarum* = Abū Muḥammad 'Abdullāh b. Muslim Ibn Qutayba. *Kitāb al-shi'r wa-l-shu'rā'* / ed. by M. E. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1904. P. 197–198.

² Аййām ал-'араб фй ал-джāхилийā. С. 122.

³ The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī. Vol. 8. P. 338 (6642).

⁴ The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī. Vol. 7. P. 407 (5859).

⁵ Die Gedichte des Lebīd. S. 48 (V).

багряным, как куски окрашенной кожи (*ўа-изъ иншаққати с-самъ’у ўа-кăнат ўардатан ка-д-дихăни*)»^{*}.

С возникновением ислама *қубба* как купольное сооружение не утратила своего сакрального смысла, *қуббой* стали называться как купольные мавзолеи («Купол Скалы» на Храмовой горе в Иерусалиме – *масджид қуббат ас-сахра*), так и любые строения кубической формы из камня или кирпича, увенчанные куполом, вне зависимости от их функции.

Заемствованный из персидского термин *сурăдиқ* (ср.: *sarāparda*) обозначает полотняный навес у входа в здание, натянутый над внутренним двором дома, или ограду без крыши: «Рассказывал Зайд б. Джубайр: „Я пришел навестить ‘Абд Аллăха б. ‘Умара” в его жилище (*фй манзили-хи*), состоящем из [множества] палаток и навесов (*ла-ху фустăтун ўа-сурăдиқун*)“»¹. Такого рода конструкция могла быть и парадной (входной) частью богатого жилища².

Образ легкого и воздушного навеса *сурăдиқ* используют Лабйď³ и ал-Хутай’а⁴ для художественного изображения плотного столба мельчайшей пыли, поднимаемой дикими ослами. Коранический *ăйат* 18:29 – «Мы приготовили несправедливым огонь, навес которого окружит их (*инн-ă’а’таднă ли-з-ăăлимйна нăран ахăта би-хим сурăдиқу-хă*)» – призван породить в воображении представление о замкнутом пылающем пространстве, в пределах которого пребывают грешники.

Термин *хуйăм* (ед. *хайма*) мы встречаем в *ăйате* 55:72, где речь идет о райских девах – «чернооких, скрытых в шалашах»^{*}. Многочисленные примеры употребления этого термина в доисламской поэзии позволяют сделать вывод, что *хайма* представляет собой некую

¹ The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī. Vol. 2. P. 347 (1522).

² Die Gedichte des Lebīd. S. 129 (XXVII:3).

³ Dīwān Labīd. S. 121 (17:40).

⁴ Дйўăн ал-Хутай’а. С. 376 (102:14).

легкую постройку, сооруженную из жердей, устланных сверху пальмовыми листьями или длинными стеблями травянистого растения *сумām* (род просо, *Panicum L.*), с тонкими стенами из плетеного кустарника, и предназначенную для сезонного проживания.

В [пустынной местности] Атриқā обветшали места шалашей (*хийām*), остались одни лишь просяные стебли (*ас-сумām*) да жерди (*ал-‘исийй*)...¹

Чьи те пропавшие селения в излучине долины, где даўм²-пальмы меж Бухāром и аш-Шир‘ом?

Они исчезли, хотя существовали целых семь лет с тех пор, как милая там обитала, и постепенно изгладились все их следы,

Кроме остатков шалашей (*хайма*), опоры их стояли вокруг на стойбище весеннем³.

Знаешь ли ты то селение? Исчезли его следы, сохранились лишь камни, на которых когда-то стояли котлы, да остовы шалашей (*хийām*)⁴.

Аравийские кочевники, в той или иной степени связанные с выращиванием неприхотливых культур, не требующих создания оросительных систем и тщательного ухода и имеющих короткий срок созревания, в местах своих земледельческих работ возводили легкие постройки типа *хайма*. Сегодня подобные жилища можно встретить,

¹ Абӯ Зу‘айб (7:7). Абӯ Са‘йд ас-Суккарй. Китāб шарх аш‘ār ал-Хузайлийн. Т. 1. С. 100.

² *Hyphaene thebaica L. Mart.*

³ Башāма б. ал-Гадйр (СХХII:1–3). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 826.

⁴ Ал-Мураққиш ал-Акбар (СХХII:1–3). Там же. P. 470.

например, в ‘Омāне, где их обозначают термином *‘arīsh* (мн. *‘urūsh*) от основы *‘-р-ш*, чье значение связано с возведением конструкции на деревянных подпорках (2:259; 18:42; 22:45; ср. также 6:141).

Согласно «Сйре» каркасные деревянные постройки служили элементом рыночной инфраструктуры (*хуйām ат-тиджār*)¹. Также в одном из стихов Лабйда мы обнаруживаем, что термин *хайма* применим и к водружаемому на верблюда кузову из жердей, в котором путешествовали женщины (*хаўдадж*):

Странницы (*зу‘н*) нашего рода в трепет тебя привели, когда
снарядились в путь и скрылись за хлопковой тканью (*кутн*)
в скрипящих своих кузовах (*хуйām*)².

Очень живую сцену представляют *айаты* 49:3–5:

«Те, которые понижают свои голоса у посланника Аллāха, – это те, сердца которых испытал Аллāх для богобоязненности. Им – прощение и великая награда. Те, которые вызывают тебя из покоев позади (*мин ўарā‘и л-худжурāти*), большая часть их не разумеет. Если бы они потерпели, пока ты выйдешь к ним, это было бы лучше для них. Поистине, Аллāх – прощающий, милосердный!»

Здесь *худжра* (мн. *худжурāt*) – это образованное завесами отдельное помещение, в поэзии – часто благоухающая обитель женщин:

И часто я овладевал палаткой (*байт*), где из покоев
(*худжурāt*) струится мускус, то как тайный поклонник, то
как нареченный жених³.

¹ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 3. С. 294.

² Лабйд (м.: 12). Die Sieben Mu‘allakāt. S. 16.

³ ‘Абйд б. ал-Абрāс (IX:4). The Dīwāns of ‘Abīd Ibn al-Abrāṣ, of Asad, and ‘Āmir Ibn aṭ-Ṭufail, of ‘Āmir Ibn Ṣa‘ṣa‘ah. P. 32.

При этом в «Сйре» подобным термином обозначается маленькая, вероятно шерстяная палатка, устанавливаемая на несколько жердей и натягиваемая при помощи веревок:

«Сказал Абӯ Рāфи‘, вольноотпущенник Посланника Аллāха...: „Я был человеком слабым, изготавливал чаши (*ўа-кунту а‘малу л-ақдāха*), резал их из камня в палатке у колодца Замзам (*анҳата-хā фй ҳуджратин Замзамин*). Я сидел в ней, вытесывая свои чаши, а Умм ал-Фадл сидела возле меня. Мы только обрадовались вести, дошедшей до нас, как пришел Абӯ Лахаб, едва волоча ноги, и присел на веревку палатки“ (*‘алā тунуби л-худжрати*)... Рассказал Абӯ Рāфи‘: „Я приподнял рукой веревку палатки и сказал: „Это – точно ангелы!“ Абӯ Лахаб, подняв руку, сильно ударил меня по лицу. Я бросился на него. Он поднял меня и повалил на землю, потом нагнулся и стал избивать меня. Я был человеком слабым. Умм ал-Фадл подошла к одной из жердей палатки (*‘амўдин мин ‘амади л-худжра*), выхватила ее и ударила ей Абӯ Лахаба».

В «Путешествиях» Даути мы встречаем упоминание о *худжре* как о летней небольшой и легко разбираемой палатке, характерной для бедуинов *ал-фақйр*, принадлежащих к одной из ветвей древнего племени ‘аназа, а согласно Музилю, *худжра* у бедуинов руўала – это круглая палатка для молодоженов. Как видно, нейтральный по своему значению термин *худжра* («помещение») мог использоваться для обозначения построек самого разного типа.

Термин *зулла* (мн. *зулал*) встречается в Коране шесть раз, т. е. несколько чаще, чем другие термины этого ряда, однако в образных, нетерминологических значениях. В одном случае идея защиты, подразумеваемая значением корня, сохраняется: «Неужели они ждут только, чтобы пришли к ним Аллāх в сени облаков (*фй зулалин мина л-ғамāми*) и ангелы?» (2:210). В других же фрагментах речь идет об угрозе гибели: «И вот вытянули Мы гору над ними, точно она

навес (*ка-анна-хў зуллатун*), и думали они, что она падет на них»* (7:171; см. также 26:189; 31:32; 39:16). *Зулла* понимается арабскими лексикографами как некий защитный навес, покров, уберегающий от жары или холода, и, вероятно, значение не связано с конкретным типом жилища, однако может использоваться для толкования такого термина, как *‘арйиш* – «навес», «строение из пальмовых веток» (*зулла мин са‘аф*)¹.

К основным элементам палатки относятся колья *ўатад* / *ўатида* (мн. *аўтāд*) и жерди *‘имāд* (мн. *‘амад*). В Коране они упоминаются в связи с сотворением неба, которое житель Аравии тех времен легко представлял себе как высоко поднятую над землей палатку: «Он сотворил небеса без опоры, которую бы вы видели, и бросил на землю прочно стоящие, чтобы она не колебалась с вами» (31:10, ср. 13:2–3), «Разве Мы не сделали землю подстилкой (*михāд*) и горы – опорами (*аўтāд*)?» (78:6–7; ср. 13:3). Вспомним здесь и *āйат* 55:37 «И когда небо расколется и станет багряным, как куски окрашенной кожи»*, из которой, как мы знаем, делались кожаные палатки. Заходящее за горизонт солнце не просто окрашивает и небо, и пустыню в красный цвет, но садится обычно в окружении более светлого ореола, который по форме не может не напоминать купол, особенно тогда, когда солнечный диск уже перерезан горизонтом. Эти *āйаты* соотносятся с библейским образом неба-палатки, раскинутой над ковром (*бисāт*) земли, закрепленным выступающими горами-кольями. В Коране термин *‘имāд* имеет также значение «колонна» в обозначении стертого с лица земли по велению Аллāха древнего многоколонного Ирама (*зāт ал-‘имāд*) (89:7).

Этнографическое изучение Аравии показывает, что у жителей полуострова были палатки для зимы и лета, выполненные в различных цветах и из различных материалов. Европейские путешественники подробно описали традиционную черную бедуинскую палатку

¹ Dīwān Labīd. S. 14 (3:17).

из волоса или шерсти – *байт аш-ша'р*, оптимальные конструкция и внутреннее устройство которой остаются практически неизменными на протяжении многих веков. Ее происхождение связано с одомашниванием коз и овец. Одно из самых ранних упоминаний козьего волоса как материала для палатки обнаруживается в Ветхом Завете: «И сделай покрывала из козьей шерсти, чтобы покрывать скинию» (Исх. 26:7). Козий волос износостоек и лучше сохраняет тепло в зимний период, чем другие виды шерсти. Дождевая вода легко стекает с поверхности волоса, и внутри палатка остается сухой. Часто в пряжу добавляют овечью или верблюжью шерсть, а также растительное волокно, но козий волос должен преобладать, поскольку овечья шерсть излишне тянется, а верблюжья – короткая и непрочная. Несомненно, что какие-то варианты упомянутой выше конструкции существовали в Аравии и во времена пророка. Именно одомашнивание верблюда позволило осуществлять транспортировку тяжелой палатки из козьего волоса на большие расстояния в экстремальных условиях пустынь Ближнего Востока. «Функциональный симбиоз» палатки и верблюда оказал сильнейшее влияние на жизнедеятельность кочевников-скотоводов, в результате возникли новые экологические конфигурации, новые типы взаимодействия с оседлыми обществами и новые социальные структуры в самих кочевых обществах.

Обычно считается, что кочевники не оставляют археологически различимых следов своей жизнедеятельности: раз их почти невозможно выявить у недавних бедуинов, то неразумно предполагать, что древние бедуины могли оставить после себя нечто большее. Недавние археологические исследования в пустыне Негев и соседних регионах доказали, что это не так. Оказалось, например, что современные бедуины легко распознают следы заброшенных палаточных стоянок Османского периода. В Негеве же зафиксировано множество древних временных стоянок разных периодов (от Набатейского царства до раннего исламского периода).

Палатка у бедуинов находится в ведении женщины. Она должна сложить ее перед отъездом и после собрать на новом месте. При установлении традиционной черной бедуинской палатки сначала на земле расстилается палаточное полотнище. Оно натягивается при помощи прочных веревок, которые крепятся к вбитым в землю кольям (*aṭmād*). Под туго натянутой крышей устанавливаются жерди (*‘амад* / *‘умūd*), имеющие высоту до 3 м, в следующем порядке: сперва передние, подпирающие подветренную сторону, затем основная в центре и, наконец, две задние. После этого крепятся палаточные занавеси, образующие стены, – задняя наветренная и две боковых, при этом края полотнища скрепляются между собой деревянным штырем. Передняя подветренная сторона палатки с мужской половины остается открытой. Во время дождя или песчаных бурь жерди наклоняют так, чтобы свес крыши опускался ниже, в стужу заднюю часть палатки заваливают большими камнями, а открытую мужскую половину огораживают сухим кустарником. Свертывание палатки начинается с ослабления веревок, потом вытаскивают колышки и, наконец, жерди. Об этом говорит ‘Амр б. Кулсұм:

И мы сопротивляемся тому, кто приближается к нам, даже если жерди (*‘имād*) жилища упали на приготовленную для перевозки утварь (*aḥfād*)¹.

Палатка складывается пополам и скручивается с обоих концов, образуя два симметричных свертка, палаточные жерди собираются в связки, и все это погружается на вьючного верблюда, снаряженного специальным седлом.

При хорошей погоде передняя часть палатки всегда открыта, поэтому можно увидеть, что палатка разделена на части. Традиционно «женская половина» занимает центральную и левую часть

¹ ‘Амр б. Кулсұм (м.: 41). Die Sieben Mu‘allakāt. S. 22.

палатки, мужская – правую. Большая «женская половина» также может быть разделена. Стопка матрасов или висящий тростниковый коврик может делить женскую половину на части, но важнейшую границу обозначает занавес, всегда обращенный красивой стороной на мужскую половину. Посреди палатки расстилается ковер. Поверх ковра кладут подстилки и длинные подушки, набитые верблюжьей шерстью. Неотъемлемой составляющей интерьера являются и верблюжьи седла, на которые часто опираются во время отдыха. Ямки для очага выкапываются внутри палатки как на женской, так и на мужской половине, в качестве топлива используются сухие корни и стебли различных растений, а также высушенный верблюжий навоз:

И дым сочится из отверстий занавеса (*сипр*) [скрывающего женщин], желтовато-коричневый, как цвет выючного мула¹.

Большой интерес представляет *āyat* 33:53, ниспосланный, согласно преданию, по случаю свадьбы пророка и Зайнаб бт. Джахш, во время которой приглашенные, по-видимому, несколько злоупотребили гостеприимством: «О те, которые уверовали! Не входите в дома (*буйūt*) пророка, если только не будет разрешена вам еда, не дожидаясь ее времени. Но когда вас позовут, то входите, а когда покушаете, то расходитесь, не вступая дружески в беседу. Это с вашей стороны удручает пророка, но он стыдится вас, а Аллāх не стыдится истины. А когда просите их о какой-нибудь утвари (*matā'*), то просите их через завесу (*мин ѳарā'и ҳиджāбин*). Это вам чище для ваших сердец и их сердец. Не следует вам удручать посланника Аллāха и никогда не жениться на его женах после него. Это с вашей стороны велико у Аллāха». Поскольку с большой степенью вероятность здесь речь идет о медйнском жилище Мухаммада, мы можем говорить о вполне

¹ Ал-Мураққиш ал-Акбар (LIV:27). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 491.

естественном сохранении комплекса функций палаточного занавеса (*хиджѣб*, *ситр*) в стационарном городском жилище.

Традиционно бедуинки сами изготавливали незатейливую текстильную продукцию, а вот глиняную посуду, курильницы, ювелирные изделия, оружие, седла приобретались на городских рынках. Оседлые ремесленники в течение многих веков привыкли подчиняться вкусу бедуинов, поэтому конечная форма предмета отражала именно вкусы и требования последних. И сегодня бедуины высоко ценят декоративные предметы и не жалеют средств на их приобретение. При этом предметы такого рода неразрывно связаны с гостеприимством и представлением о щедрости. Несомненно, что так было и во времена пророка, ибо гостеприимство в аравийской пустыне всегда отвечало общим интересам. Это закон самосохранения в пустыне.

Итак, анализ серии коранических терминов, связанных с обозначением мобильных, легко разбираемых построек, свидетельствует о том, что такие постройки (палатки, навесы, выгородки различного типа) в силу своей функциональности составляли важную часть жилого пространства оседлых поселений, соседствуя со стационарными жилищами и дополняя их. Во времена пророка важнейшим типом мобильного жилища являлись круглая по своей форме палатка из красной кожи *кубба* (мн. *қибѣб*). В те годы известная нам по описаниям европейских путешественников традиционная черная бедуинская палатка из волоса или шерсти (*байт аш-ша'р*) существовала в виде различных вариантов навесов. Судя по всему, ее стандартная конструкция еще не сформировалась, но принципы, лежавшие как в ее конструкции, так и в организации жилого пространства, в той или иной степени, несомненно, реализовывались при возведении разного рода навесных конструкций, упомянутых в Коране.

4.3. Типы жилищ (стационарные)

Сегодня в Аравии можно встретить все упомянутые в Коране типы капитальных построек: пещерно-подземные комплексы, постройки из камня и сырцового кирпича. В качестве жилища здесь издревле широко использовались естественные полости. Неподалеку, в долине Иордана, расположены знаменитые пещерные города Ближнего Востока – Бе'ер-Шева и Абӯ Матар, которые функционировали с 4-го тыс. до н. э. Развитие технологий в самой Аравии не могло не привести к направленному созданию искусственных подземных сооружений. Знаковыми здесь являются гигантские гробницы древнего набатейского комплекса ал-Хиджр (ныне – Мадә'ин Ғәлих), расположенные на караванном пути в Сирию: «Вспомните, как Он сделал вас преемниками после 'адитов и поместил вас на земле (*ард*), – из долин ее вы устраиваете замки (*таттахизуна мин сухули-ха қусуран*), а горы высекаете, как дома (*йа-танхитуна л-джибәла буйутан*)» (7:74; см. также 26:149; 15:80–84).

Полевые исследования, проводившиеся в районе Петры, показывают, что в начале 80-х гг. XX в. члены бедуинского племени бидӯл помимо традиционных «черных палаток» продолжают использовать в качестве жилья и различных видов деятельности пещеры, вырубленные в скалах набатейцами две тысячи лет назад. Другой пример использования подобных технологий зафиксирован в городе Наит (Йемен), где и сегодня «одна из окраин представляет группу наземных жилых построек, каждая из которых продолжается в глубину склона холма в виде разветвленного пещерного объема. Пещерная часть служит жилищем в жаркое время года, а также хранилищем продовольствия и утвари»¹. Достаточно часто в Йемене пещерные объемы (по большей

¹ Слукин В. М. Архитектурно-исторические подземные сооружения (типология, функция, генезис). Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. С. 62.

части обработанные и представляющие собой помещения кубической формы) являются временным пристанищем паломников у святых мест. Такого рода «пещерные комнаты» имеются, например, в Хадрамаўте близ Машхад ‘Алї.

Сходные строительные приемы использовались и при создании скальных водоемов (26:124–129): «Вот сказал им брат их, Хўд: „Разве вы не побойтесь Бога? Я – к вам верный посланник. Побойтесь же Аллāха и повинуйтесь мне! Я не прошу у вас за это награды; поистине, моя награда только у Господа миров! Неужели вы строите на каждой возвышенности диво, забавляясь. И устраиваете вы цистерны (*ʿa-tattaḥizūna maṣāniʿa*), – может быть, окажетесь вы вечными“!» В доисламской поэзии термин *maṣnaʿ* (от корня со значением «делать, изготавливать что-либо искусно, умело») мог в равной степени обозначать и цистерны, вырубленные в скалах, и мощные укрепленные постройки, в первую очередь связанные с химйаритами, которые с конца III и до начала VI в. контролировали всю Юго-Западную Аравию (*maṣāniʿa tubbaʿ*, *maṣāniʿa ḥimyar*)¹.

В Коране используется семь терминов для обозначения стационарных жилищ – *бунйāн*, *бинāʾ*, *ḥiṣn*, *ṣiṣa*, *бурдж*, *сарḥ* и *қаср*.

Судя по контекстам, термин *бунйāн*, восходящий к основе *б-н-й* с базовым значением «строить», «возводить», «сооружать», употреблялся в нейтральном значении «строение», «сооружение», «постройка». Так, в *āyatah* 9:107–110, связанных, по преданию, со строительством в 630 г. в Қубāʾ, южной части медйнского оазиса, «мечети раздора», сообщается: «А о тех, которые устроили мечеть (*масджид*) из соперничества, из неверия, для разделения среди верующих и для засады тем, кто раньше воевал с Аллāхом и Его посланником, – они будут, конечно, клясться: „Мы желали только благого!“ – о них Аллāх свидетельствует, что они – лжецы. Не стой

¹ Мутаммим б. Нуʿайра (IX:41). *The Mufaḍḍalīyāt*. Vol. 1. P. 78; *Ас-сйрат ан-набаʿиййа*. Т. 4. С. 231.

в ней никогда: мечеть (*масджид*), основанная на богобоязненности с первого дня, – достойнее, чтобы ты в ней стоял. В ней – люди, которые любят очищаться, поистине, Аллāх любит очищающихся! Тот ли лучше, кто основал свою постройку (*ассаса бунйāна-ху*) на боязни Аллāха и Его благоволения, или тот, кто основал свою постройку (*ассаса бунйāна-ху*) на краю осыпающегося берега, и он сокрушился с ним в огонь геенны? Поистине, Аллāх не ведет народ несправедный! Их постройка, которую они воздвигли (*бунйāну-хум аллазй банаў*), не перестает быть сомнением в их сердцах, если только не расколется их сердца. Аллāх – сведущий, мудрый!» Речь идет о «недозволенном строительстве», что и подчеркивает выбор слов (ср. 18:21; 37:97).

У «сооружения» как такового имеется фундамент и крыша: «Ухищрялись те, которые были до них, и Аллāх погубил их здание от основания (*қаўā'ид*). И упала на них сверху крыша (*сақф*), и постигло их наказание оттуда, откуда они и не знали» (16:26; ср. 2:127). Важнейшее качество постройки – прочность (61:4): «Поистине, Аллāх любит тех, которые сражаются на Его пути рядами, как будто бы они – прочное здание (*бунйāн марсўс*)*!»

Вторым термином, восходящим к той же корневой основе, является *бинā'* (свод): «О люди! Поклоняйтесь вашему Господу, который сотворил вас и тех, кто был до вас, – может быть, вы будете богобоязненны! – который землю сделал для вас ковром (*фирāш*), а небеса – сводом (*бинā'*)» (2:20–22; ср. 21:32; 40:64).

Большую часть среди терминов, обозначающих в Коране «городские постройки», представляют в первую очередь названия жилищ укрепленных. Судя по дошедшей до нас информации, оборону всего поселения (*қарйа*) или укрепленного квартала (кварталов) внутри него обеспечивал периметр стоящих стена к стене домов, которые были обращены вовне слепыми торцами, при этом дома могли насчитывать несколько этажей. Доступ во внутреннее пространство квартала обеспечивался проходами между домами, которые можно было легко перекрыть. Все это превращало поселение в крепость.

Внутренняя часть поселения могла быть застроена, могла быть отдана под рыночную площадь, как в квартале банū қайнуқа‘ в Йасрибе. Такое открытое пространство (*сāха*) было, как правило, и местом сбора жителей поселения: «И ведь Наше войско, оно-то победоносно. Отвернись же от них на время и посмотри на них, и они увидят! Разве с Нашим наказанием они торопят? А когда оно сойдет на их площадь (*фа-изā назала би-сāхати-хим*), то плохо будет утро увещаемых!» (37:174–177). Вспомним, как Мухаммад после решения начать публичную проповедь с помощью клича, обычно используемого для предупреждения об опасности, созвал қурайшитов на площадь перед скалистым холмом ас-Сафа и обратился к ним с его склона.

По-видимому, именно такой «укрепленный квартал» обозначает термин *ҳисн* (*ҳусўн*) – «укрепление», «крепость» (*х-с-н* «быть крепким, укрепленным, неприступным») в *айате* 59:2, который относится, согласно комментариям, ко времени подчинения и изгнания банū надйр: «Он – тот, кто вывел тех из обитателей Писания, кто не веровал, из их обиталищ (*дийār*) при первом собрании. Вы не думали, что они уйдут, и они не думали, что их защитят их крепости (*анна-хум мāни ‘ату-хум ҳусўну-хум*) от Аллāха. Аллāх пришел к ним оттуда, откуда они не рассчитывали, и вверг в их сердца страх. Они разрушают свои дома (*йухрибўна буйўта-хум*) своими руками и руками верующих. Назидайтесь, обладающие зрением!»* (59:2; ср. 59:14).

Имеющийся материал показывает, что во времена пророка во Внутренней Аравии господствовала именно такая организация защищенного пространства. Настолько известно, только ат-Тā’иф тогда был обнесен стеной. В прежние времена стены окружали Мадā’ин Сāлих (с VI в. до н. э.), а также города Таймā’ и ал-Ҳинна. Как бы то ни было, представление о крепостной стене (*сўр*) засвидетельствовано Кораном лишь в метафорическом контексте, который связы-

вают с притчей о девах (Мат. 28:8): «В тот день, когда скажут лицемеры и лицемерки тем, которые уверовали: „Подождите нас, чтобы нам заимствовать вашего света!“ – им скажут: „Вернитесь обратно и ищите света!“ И воздвигнута между ними стена (*сūr*), у которой врата (*бāб*): внутренность ее – милосердие, а наружность – со стороны ее – наказание» (57:13).

Термин *сйса* (мн. *сийāсй*) – «твердыня», соотносящийся и с таким значением, как «длинный острый рог», в Коране обозначает укрепления в Йасрибе, находившиеся в квартале, принадлежавшем иудейскому племени банū қурайза: «И вывел Он тех из людей Писания, которые помогли им, из их укреплений (*сийāсй*) и вверх в их сердца страх; одну часть вы перебьете и возьмете в плен другую часть» (33:26).

Аравийская археология выявила глубокие аналогии между древним и современным традиционным зодчеством. Так, довольно легко обнаружить параллели между домами-башнями, существующими в Аравии, и изображением пятнадцатизэтажного дома-башни (III в. до н. э. – III в. н. э.) на фрагменте стенной росписи из Қарйат ал-Фāў во внутренней Аравии. Дом стоит на цоколе из семи рядов больших и хорошо отесанных камней. Этажи формируются деревянными рамами, заполненными сырцовым кирпичом. Уже высокий цоколь «делает доступ в него довольно трудным. Предполагаемая высота здания также служит элементом его защиты. Малочисленные и очень узкие отверстия в стенах первого этажа могут быть при необходимости использованы как бойницы для стрельбы из лука, а верхние террасы – для наблюдения за противником и для отражения его атак при помощи всякого рода метательного оружия»¹. Требования безопасности и удобства диктовали необходимость наличия второго

¹ Бретон Ж. Ф. Повседневная жизнь Аравии Счастливой времен царицы Савской. VIII век до н. э. – I век н. э. / пер. с фр. Ф. Ф. Нестерова. М.: Молодая гвардия, 2003. С. 74.

входа в жилище: «Не в том благочестие, чтобы входить вам в дома с задней стороны, но благочестие – кто стал богобоязненным. Входите же в дом через двери и бойтесь Аллāха, – может быть, вы будете счастливы!» (2:189).

По-видимому, башню, о которой говорилось выше, обозначает термин *бурдж* (мн. *бурūdж*), восходящий к древнегреческому *πύργος*, заимствованному в семитские языки: «Где бы вы ни были, захватит вас смерть, если бы вы были даже в воздвигнутых башнях (*бурūdж мушаййид*)» (4:78). Подобная башня, часто расположенная на вершине холма, обычно окружена другими постройками, размещенными на склонах. Исследователи отмечают, что «башенные дома доисламской Аравии и простейшие гробницы Петры пилонного типа, а также гробницы в ал-Хиджре набатейского периода обнаруживают большое композиционное сходство. На скалах вырублены фасады четырехгранных домов-крепостей-гробниц, увенчанных зубцами, с характерным для Южной Аравии профилем <...> В Хадрамаўте имеются башенные надгробия, которые, подобно гробницам Петры, повторяют внешний облик укрепленного жилища»¹. Для нас здесь важно также, что «сирийские культовые ансамбли раннего христианства и ислама повторяют многие элементы жилищной архитектуры, в том числе и башенной. Ранние храмы невозможно отличить от жилья»².

Термин *сарх*, восходящий к основе *с-р-х* со значением «становиться ясным, обозримым на фоне чего-либо», используется в Коране три раза в рассказах о Сулаймāне и Фир‘аўне: «Ей сказали: „Войди во дворец (*сарх*)!“ Когда же она увидела его, приняла за водяную пучину (*луджжа*) и открыла свои голени. Он сказал: „Ведь

¹ Джандиери М. И., Лежсав Г. И. Народная башенная архитектура. М.: Стройиздат, 1976. С. 110; см. также: Крачковская В. А. Историческое значение памятников южно-арабской архитектуры // Советское востоковедение. 1947. № 4. С. 109–110.

² Крачковская В. А. Указ. соч. С. 109.

это дворец гладкий из хрусталя (*сархун мумаррадун мин қаўāрīра*)“» (27:44); «И сказал Фир‘аўн: „Разожги мне, Хāмāн, огонь над глиной (‘*алā т-тīни*) и устрой башню (*фа-идж‘ал л-й сархан*): может быть, я поднимусь к богу Мўсы. Я ведь думаю, что он – лжец“» (28:38; см. также 40:36–37). Олег Грабарь в своем комментарии к этим *āйатам* упоминает в качестве возможного прототипа некие «конструкции на крышах доисламских йеменских дворцов», к сожалению, не давая ссылок. Исходя из значения основы, он указывает на прозрачность в качестве главной характеристики постройки и призывает осторожно переводить термин как “constructed space of considerable merit and attractiveness”, памятуя о том, что речь идет о строениях, которые ни сам пророк, ни его слушатели не видели¹. Данный термин мы встречаем у хузайлитского поэта начала VII в. Рабī‘и б. ал-Каўдана, сравнивающего блеск молнии грозового облака, не дающей ему уснуть ночной порой, с «лампами иноземцев у запертых на замки дворцов» (*ка-анна-ху маcābīху ‘уджмин ‘инда сархин муғаллақи*)². Вероятно, владельцами таких зданий могли быть византийцы или персы, с которыми аравитяне находились в постоянном взаимодействии. Молнии, как правило, вспыхивают высоко в небе, данное сравнение указывает на то, что лампы подвешивались над огромными дверями, подсвечивая во мраке величественные дворцы.

Помимо *бурдж* другим «иноземным архитектурным заимствованием» (из лат. *castrum* через греческий и арамейский) является термин *қаср*, обозначающий в Коране в первую очередь каменное укрепленное жилище, замок. Как говорилось выше, именно так назывались величественные постройки, восходящие к набатейско-римскому наследию и сохранившиеся на северо-западе Аравии: «Вспоминайте,

¹ Grabar O. Art and Architecture and the Qur’ān // Encyclopaedia of the Qur’ān / ed. by J. D. McAuliffe. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. Vol. 1. P. 163.

² Kosegarten J. G. L. The Hudsailian Poems. P. 288 (134:4).

как Он сделал вас преемниками после ‘адитов и поместил вас на земле, – из долин ее вы устраиваете замки (*қуṣūr*), а горы высекаете, как дома (*буйūt*)» (7:74); «Сколько колодцев опустевших (*би’р му’аттала*) и замков воздвигнутых (*қаср маийд*)!» (22:45). Замки (*қуṣūr*), сравниваемые с всполохами пламени и построенные из желтого камня (77:32), являли собой образец роскоши и, наряду с садами, обещаны праведникам в раю. В этих замках праведников ждут восхищающие богатым убранством «горницы, выше которых горницы, сооруженные (*ғурафун мин фаўқи-хā ғуруфун мубаййина-тун*)» (39:20; ср. 25:75; 29:58; 34:37).

Таким образом, основные сооружения из камня, упомянутые в Коране, характеризуются в первую очередь своей оборонительной функцией. Легко возводимые конструкции мобильного типа дополняли каменные сооружения.

4.4. Земной образ рая

Коран свидетельствует о том, что жители Мекки отчетливо представляли себе, как выглядят роскошные дворцы, но Аллāх воздержался от создания для жителей Внутренней Аравии дворцов с серебряными крышами (*суқуф мин фидда*), лестницами (*ма’āридж*) и дверями (*абўāб*), ведущими в горницы, уставленные ложами (*сурур*) и украшенные цветными орнаментами (*зухруф*), чтобы люди не стали слишком привязаны к этому миру и не оказались неверующими (43:33–35).

Анализ информации лишь по важнейшим из сохранившихся замков (*қуṣūr*), возведенных примерно между 660 и 750 гг. на территории нынешних Сирии, Иордании, Израиля и Палестинской автономии (Западный берег реки Иордан), показывает, что спустя лишь несколько десятилетий после смерти Мухаммада *халифы* из

династии Умаййадов, сделавших в 661 г. Дамаск своей новой столицей, строили себе рай земной.

Современные исследования с использованием методов ГИС (системы сбора, хранения, анализа и графической визуализации географических данных и связанной с ними информации о необходимых объектах) показывают, что во многих случаях «умаййадские замки» расположены на древних торговых путях, таких как *Via Nova Traiana* и *Via Maris*, у стратегически значимых многолетних водных источников, с контролем маршрутов перегона скота между важнейшими социально-политическими центрами указанного периода. Речь идет о:

- Синн ан-Набра (Sennabris). Современный Израиль, южный берег Галилейского моря, неподалеку от древней дороги Рамла – Бейсан – Дамаск и в 6 км к югу от Тивериады;
- Қаср Ҳаррана. Восток современной Иордании, неподалеку от границы с Саудовской Аравией, первоначально – римское или византийское сооружение, контролировавшее одно из важнейших *ўддй* в регионе;
- Қаср Бурқу⁴. Крайний восток современной Иордании;
- Қаср Джабал Сайс. Современная Сирия, 100 км к юго-востоку от Дамаска;
- Ал-Қастал. Север современной Иордании;
- Қаср Ибн Ўрдән. Современная Сирия, 67 км к северо-востоку от г. Хама;
- Ал-Муваққар. Современная северо-западная Иордания;
- Қаср ал-Мушатта. Современная Иордания, 30 км к югу от Аммана;
- Қаср ат-Туба. Современная Иордания, неподалеку от Қаср ал-Мушатта;
- Қаср ‘Амра (Қусайр ‘Амра). Современная восточная Иордания;
- Қаср ал-Ҳалабāt. Северо-запад современной Иордании;

- Қаср ал-Азрақ. Современная Иордания, 120 км к северо-востоку от Аммана;
- Қаср ал-Хайр аш-Шаркӣ. Современная Сирия, 170 км к Северо-востоку от Дамаска;
- Қаср ал-Хайр ал-Ғарбӣ. Современная Сирия, 80 км к юго-востоку от Пальмиры;
- Қаср Ҳирбат ал-Мафджар. Западный берег р. Иордан, неподалеку от Иерихона;
- Ҳирбат ал-Минья. Современный Израиль, Восточная Галилея неподалеку от северной оконечности Тивериадского озера.

Эти сооружения, как правило, были перестроены/реконструированы с использованием основ набатейских, римских и византийских построек и были схожи с последними по своим архитектурным решениям. Условный «усредненный замок» представляет собой квадратную в плане двухэтажную постройку с почти глухими внешними стенами, прорезанными небольшими окнами-бойницами. Стены укреплены круглыми башнями по углам и полукруглыми башнями в центральной части каждой из стен, кроме стены с главным входом. Последний обычно укреплен двумя полукруглыми башнями. Внутри стен по периметру на двух уровнях расположены помещения разного назначения. Доступ к ним обеспечивается минимум двумя лестницами. Помещения часто имеют сводчатые потолки, ниши разного назначения. Стены, обращенные внутрь двора, украшены портиками и колоннадами. Отмечены жилые постройки, воспроизводящие это архитектурное решение, но уменьшенные по своей площади приблизительно вдвое. Основной строительный материал – песчаник. Активно использовались также базальт и сырцовый кирпич. В декоре широко использованы фрески, рельефы, мозаики, резьба по штукатурке. Здесь специалисты отмечают отчетливые персидские влияния.

В большинстве случаев замки строились в глубине оазиса и контролировали водные источники, часто – огражденную террито-

рию, объединяющую парк при резиденции и посадки сельскохозяйственного назначения (оливковые деревья, виноград). Важный элемент комплекса – бани античного типа.

Археологи, работающие в регионе сегодня, утверждают, что при создании умаййадских замков использовались те же строительные технологии, что характерны и для однотипных построек доисламской эпохи. Умаййады следовали предпочтениям Ғассанидов, используя при этом новые возможности и обретенное богатство. На широком археологическом материале, собиравшемся в течение многих лет, было подробно показано, что «приход сюда ислама не имел прямого влияния на изменение структуры поселений и материальной культуры местного населения»¹. *Халиф* ал-Ўалид б. Йазид (709–744, правил 743–744), например, которому приписывают, мягко говоря, нетрадиционные взгляды на исламское вероучение, реализовал в своих постройках идеал, представления о максимально возможной роскоши, распространенные в его кругу. Нет ничего удивительного в том, что подобные представления незадолго до того были явлены пророком в его проповедях о посмертном воздаянии праведникам.

Коранический рай воспроизводил представление об идеальном образе жизни, связанном в первую очередь с предметами роскоши, которые по большей части обозначаются словами, заимствованными из среднеперсидского и арамейского языков и отражают реалии, характерные прежде всего для дворов арабских княжеств, вассальных Сасанидам. Райские блаженства живописуются с помощью предметов, безусловно, известных жителям купеческой Мекки (иначе слушатели пророка просто бы не поняли, о чем речь). Изменение «качества жизни» основано на обилии предметов роскоши, интенсивности удовольствий: «Там источник проточный, там ложа возвышающиеся (*сурур марфӯ‘а*), и чаши поставленные (*акъаб маъдӯ‘а*), и подушки,

¹ *Avni G. The Byzantine-Islamic Transition in Palestine: An Archaeological Approach. Oxford: Oxford University Press, 2014.*

рядами разложенные (*нам̄риқ масфӯфа*), и ковры разостланные (*зар̄бийй мабсӯса*)» (88:12–16).

В *āyataх*, живописующих райский «быт», представлена целая серия терминов, называющих различные предметы внутреннего убранства и утвари, большинство из которых являются достаточно ранними персидскими или арамейскими заимствованиями. Так, *зар̄бийй* (88:16) и *‘абқарийй* (55:76) – роскошные разноцветные, иногда затканые золотом персидские ковры; *рафраф* (55:76) – большие подушки-лежанки, непременно зеленого цвета (*хурдр*), как и шелковые одежды праведников (18:31; 76:21); маленькие очень мягкие подушки *нам̄риқ* (ед. *нумрук*, 88:15), которые обычно подкладывали под седло; *фуруиш* (ед. *фир̄иш*, 55:54; 56:34) – «кровати-тюфяки», подбитые плотной шелковой парчой. *Қаў̄р̄п̄р* (ед. *қар̄ӯра*, 76:15–16) (сосуды из стекла, бутылки) описываются как серебряные, сияющие, как серебро; *ак̄ў̄аб* (ед. *к̄ў̄б*, 43:71; 56:18; 76:15; 88:14) – кубки из золота или из серебра; *ка’с* (56:18) – винная чаша; *āниййа* (ед. *ин̄ā*’, 76:15) – серебряные сосуды; *с̄их̄āф* (ед. *с̄ах̄īфа*, 43:71) – золотые блюда; *аб̄ār̄йқ*, (ед. *иб̄r̄йқ*, 56:18) – кувшин для вина.

Сосуды, связанные с сиро-палестинским регионом, присутствуют в рассказе о Йўсуфе: *суў̄ā’ ал-малик* (ед. *с̄ā’a*, *йас̄ў’у*, 12:72) – «царская чаша», «чаша для питья». Там же упоминается и *сиқ̄āйа* (12:70) – чаша для питья, которую Йўсуф кладет в чересседельную сумку младшего из братьев. В другом случае (9:19) – в контексте, связанном с паломничеством, это, скорее, род фляги.

Важно, что образцы практически современной Корану и упомянутой в его тексте драгоценной утвари, чьи названия по большей части были заимствованы аравитянами, в ряде случаев дошли до нас и хранятся сегодня в крупнейших музейных и частных коллекциях.

Сцены «коранического рая» можно найти, например, на предметах с̄ас̄āнидской торевтики, сюжеты которой часто связаны с образом жизни высшей с̄ас̄āнидской знати. Таково, в частности, «Блюда

серебряное – царь на тахте среди музыкантов и слуг»¹ из собрания Государственного Эрмитажа: «Сидящего на тахте царя услаждают два музыканта и обслуживают двое слуг. С тахты на четырех ножках в виде балясин свешивается ковер. Стопкой лежат три подушки в узорчатых чехлах. Царь сидит, скрестив ноги: в одной руке он держит чашу, в другой – цветок <...>. Длинный узорчатый кафтан с вышивкой внизу <...>, пояс с бляшками, широкие шаровары, мягкая обувь с завязками. По направлению к царю летит крылатый „гений“ <...>. Слева сидят, скрестив ноги, два музыканта – флейтист и арфист-певец. На голове у них повязки, что говорит об их высоком положении, подпоясанные узорчатые кафтаны и штаны, высокие сапоги. Двое слуг стоят в позе почтения, скрестив руки на груди и с завязанными ртами, длинные кафтаны с разрезами внизу, штаны широкие, закрывающие частично ступню. Изображенный в нижнем сегменте слуга стоит около кувшина типично сасанидской формы; рядом висящее на трех бамбуковых палках сито, из которого стекает вино в амфору, правее – кувшинчик характерной сасанидской формы. Перед тахтой лежат грудой ветки»².

Совпадение образов коранического рая с образами, представленными сасанидской торевтикой, как и серия профильных лексических заимствований, о которых говорилось выше, еще раз указывают на зависимые от сасанидского Ирана пограничные аравийские княжества в качестве одного из основных источников как предметов, так и представлений о предметах роскоши, бытовавших в Мекке времен пророка и нашедших свое отражение в кораническом описании рая.

Как бы то ни было, существующий (в том числе археологический) материал показывает, что в оседлой среде практически по

¹ Блюдо круглое, с утолщенным верхним краем, на кольцевой ножке. Диаметр 23,2 см; вес 959,5 г. Государственный Эрмитаж, инв. № S-47.

² Тревер К. В., Луконин В. Г. Сасанидское серебро. Собрание Государственного Эрмитажа. Художественная культура Ирана III–VIII веков. М.: Искусство, 1987. № 16. С. 111–112.

всей территории Аравии были распространены во многом общие архитектурные решения, связанные с наследием как Набатеи, Рима и Византии, так и сāsāнидского Ирана. То же самое можно сказать и об оформлении интерьеров богатых жилищ. Здесь можно вспомнить естественность и быстроту арабизации старых городов Сирии, которая стала частью процесса арабских завоеваний. Все это с очевидностью свидетельствует о том, что высокие цивилизационные стандарты, в равной степени характерные для восточных византийских провинций и государства Сāsāнидов, были ко времени пророка не только хорошо знакомы, но и уже восприняты в оседлой среде Аравии. Вспомним, что и одежда жителей Аравии времен пророка была представлена образцами, восходящими как к восточному Средиземноморью, так и к Персии.

Вопросы к главе 4

1. Когда и в каких литературных памятниках возникает мотив пренебрежения племенными границами, долженствующий показать мощь и многочисленность племени? С какими этнокультурными процессами связано появление этих мотивов?
2. Какие типы переносных и временных жилищ упомянуты в Коране? Как они соотносились со стационарной застройкой оседлых поселений?
3. Какие типы стационарных построек упомянуты в Коране? Какая функция объединяет их основные варианты?
4. Какая организация защищенного пространства (укрепленного поселения, квартала) господствовала во времена пророка во Внутренней Аравии?
5. Какие земные образцы воспроизводят представления о райском жилище, зафиксированные Кораном? В чем состояла особенность оформления внутреннего пространства этих жилищ?

ГЛАВА 5

«Жизнь ближайшая подобна воде, которую Мы низвели с неба» (система жизнеобеспечения)

5.1. Социальная и хозяйственная организация

О. Г. Большаков показал, что ко времени рождения пророка большая часть семимиллионного населения Аравийского полуострова занималась земледелием (более четырех миллионов, из которых три с половиной миллиона – жители Йемена). Если же принять во внимание арабоязычных жителей Сирии, Заиорданья и Приевфратья, социальный и культурный статус оседлого населения, то становится очевидной его ключевая роль во всех процессах, проходивших в тот период на территории «Большой Аравии»¹. Как говорилось выше², оседлый и кочевой миры органично дополняли друг друга, обеспечивая важнейший для жизнеобеспечения товарообмен, играя взаимовязанные роли в хозяйственном разделении труда и обеспечении трансаравийских транспортных коммуникаций.

О торговой лексике в Коране, о связи появления ислама с тенденциями развития или угасания трансаравийской торговли написаны десятки научных работ, что избавляет нас от необходимости

¹ Большаков О. Г. История Халифата. Т. 1. Ислам в Аравии, 570–633. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 34.

² См. раздел 1.2 «Торговые пути и связи с внешним миром».

подробного анализа этого сюжета. Сегодня очевидно, что позиция П. Кроун¹, во многом отрицавшей саму значимость торговли и торговых путей для истории Аравии рубежа VI–VII вв., не нашла поддержки научного сообщества². Напротив, показана глубокая вовлеченность как в саму торговую деятельность, так и в ее обеспечение равно и оседлых, и кочевых жителей Аравии. Важнейшим для нас является вывод о том, что «традиционная схема караванной доставки благовоний из Южной Аравии и Восточной Африки и соответственно торговая модель сохранились без изменений до VI в. н. э.»³. Система транзитной торговли, развивавшаяся на протяжении столетий, естественным образом порождала и тип людей – энергичных и образованных организаторов, говоривших на разных языках, прекрасно знавших сильные и слабые места своих партнеров. Все это не могло не привести к усложнению социальной структуры общества.

Коран фиксирует размытость, неоднозначность, многовариантность критериев, служивших для выделения групп и категорий людей. Для понимания внутренних механизмов социальных процессов, имевших место в обществе Аравии на рубеже VI–VII вв., и анализа путей трансформации родовых институтов в институты государственные, сопровождавших возникновение ислама, представляет исключительный интерес изучение различных типов отношений зависимости/покровительства и взаимопомощи, которые в Коране, до- и раннеисламской поэзии, а также в раннеисламской исторической традиции выражаются главным образом через термины, производные от корневых основ *й-л-й*, *дж-й-р*, *х-л-ф*, *н-с-р*. С помощью этих терминов находили свое выражение отношения, составлявшие в то время основу социально-политической организации общества.

¹ Crone P. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton (U.S.A): Princeton University Press, 1987.

² Обзор позиций см.: Бухарин М. Д. Аравия, Восточная Африка и Средиземноморье. С. 227–232.

³ Там же. С. 282.

Кровнородственные, т. е. в своей основе материальные, связи между людьми, как и традиционные отношения покровительства, уступали место в качестве первоосновы существования человеческого коллектива общности по вере, т. е. связям идеальным, но оформленным с помощью переосмысленных традиционных институтов покровительства и побратимства. Вместе с тем среди мусульман было закреплено значение кровнородственных связей в рамках индивидуальной семьи. Новые политические отношения по-прежнему выражались в традиционных категориях. Это, впрочем, не означает, что родовая организация ослаблялась и исчезала. Напротив, в ходе разрушения аравийских протогосударственных структур и возникновения нового государства кровнородственные отношения постоянно доказывали свою значимость.

Племенная поэзия показывает, что место (*сӯра*, *дараджа*), занимаемое человеком среди соплеменников, связывается с его личными достоинствами, доблестями его сородичей и предков, авторитетом среди соплеменников¹. Те же критерии действовали и при определении положения родовой группы по отношению к другим группам. Иначе и быть не могло: социальная этика родового общества, во многом определявшая уровень общественного сознания и в оседлых центрах Аравии накануне появления ислама, исходила из равенства его полноправных членов.

Для выражения различий в социальном положении, в частности для обозначения преимущественного положения царя (*малик*) и его рода (*āl*) перед другими людьми, в доисламской поэзии использовался также глагол *фаддала* – «предпочитать», «отдавать предпочтение»².

¹ См. раздел 3.1 «Мужчина».

² ‘Ади б. Зайд ал-‘Ибādй. Дй ўāн / сост. Муҳаммад ал-Му‘айбад. Багдад: Ўизāра ас-сақафа ўа-л-иршād, 1965, № 17, 9; The Poems of ‘Amr Son of Qamī’ah / ed. by Ch. L. Lyall. Cambridge: Cambridge University Press, 1919, № 15, 8; Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 2. С. 256 (стихи Ҳассāна б. Сāбита).

Как показал М. М. Бравман, такое употребление восходит к исходному значению термина *фаḍл*, который использовался для обозначения излишков имущества, расходуемых на выполнение социальных обязанностей по отношению к более бедным соплеменникам и неполноправным членам рода или племени. Такое расходование *фаḍл* являлось строго обязательной нормой. Термин *фаḍл* в этом значении засвидетельствован в Коране (24:22) и в *ḥadīṣaḥ*¹. Очевидно, что обладание излишками имущества (*фаḍл*) и его использование таким образом было важнейшей характеристикой лиц, занимавших высокое социальное положение. Поэтому в языке аравитян для указания на это положение также стали использоваться производные от корневой основы *ф-ḍ-л*.

Появление в Коране развитых представлений о стратифицированности сверхъестественного мира стало отражением реального и осознаваемого социально-имущественного расслоения в обществе, а «характер употребления терминов *дараджа*, *сūra*, *мабā'a*, *мақām*, *макān*, *ратаб*, а также глагола *фаḍдала*, с помощью которых в Коране и современной ему поэзии обозначались различия в социально-имущественном положении, свидетельствует о том, что процессы социального деления в оседлом обществе Внутренней Аравии уже ясно осознавались»².

Ремесленная деятельность в Аравии времен пророка носила по большей части домашний и подчиненный характер (пряжение, покраска, ткачество, шитье, вышивка, плетение из пальмовых листьев, гончарное и кожевенное дело, резьба по дереву, обработка металла). Значительная часть необходимых высококачественных товаров (оружие, ткани, ковры, посуда из стекла и металлов и т. п.) ввозилась на территорию Аравии в рамках международной торговли и обме-

¹ Bravmann M. M. The Spiritual Background of Early Islam. Leiden: Brill, 1972. P. 237–239.

² Резван Е. А. Коран и его мир. С. 156.

нов с южной Сирией, Заиорданьем и Приевфратьем, в организации чего принимала участие значительная часть населения. Важно, что продукция йеменских ремесленников покрывала значительную часть внутриаравийских нужд.

5.2. Вода, водоснабжение, земледелие и садоводство

В стране с таким жарким и сухим климатом, как Аравия, живительная сила воды кажется еще более удивительной. Там, где проливаются благословенные дожди или где из недр земли бьют источники, казалось бы, омертвевшие, иссушенные каменистые и песчаные почвы могут в течение короткого времени покрыться зеленью. Постоянное обновление и чудесное оживление природы, цветение и плодоношение растений производили глубокое впечатление на арабов. Древние поэты не упускали случая коснуться темы торжества водной стихии, столь благостной и желанной, но при этом обладающей разрушительной силой и ставшей в Коране особым символом божественного всевластия и милости. Текст Корана содержит многочисленные упоминания о воде (*мā'*), управляющей жизненными циклами, являемой Всевышним в разнообразных формах и наделяемой дуальным смыслом, при этом образность коранического языка в описании атмосферных явлений восходит к прекрасным образцам доисламского поэтического наследия.

Несмотря на то что текст Корана сообщает о трех типах «сырья», использовавшегося для придания формы первочеловеку на разных этапах творения, – праха земли (*турāб*), концентрированной вязкой глины (*сулāла мин т̣йн*, 23:12; *т̣йн лāзиб*, 37:11; ср. 6:2; 7:12; 17:61; 32:7; 38:71, 76) и высохшей черной грязи, звенящей, словно гончарное изделие (*салсāl мин ҳама' матн̣ун*, 15:26, 28, 33; *салсāl ка-л-фаххār*, 55:14), вода все же играет ключевую роль в процессе творения

человека: «И Он – тот, который создал из воды человека» (25:4). Особенно это касается цикла его дальнейшего «самовоспроизводства» (см. 32:8; 77:20; 86:6). Человек, животное и растение – «всякая живая вещь» (*кулл шайй хайй*, 21:30; ср. 24:45; 25:54) и всякая прекрасная и благородная пара (*заўдж бахйдж*, 22:5; 50:7; *заўдж карйм*, 26:7; 31:10) выведены из первоначально мертвой, а затем оживленной небесной влагой земли (*ард*), куда они возвращаются после смерти прахом и костями (*турāб ъа-‘изām*, 23:35, 82; 37:16, 53; 57:46), сухим хворостом (*хаийм*, 18:45; 54:31), останками (*хутām*, 39:21; 56:65; 57:20), и в этом состоит главное знамение возвещаемого чудесного воскрешения человека для будущей жизни: «Он – тот, который посылает ветры благовестником пред Своим милосердием. А когда они двинут тяжелое облако, Мы гоним его на мертвую страну, низводим из него воду и выводим ею всякие плоды. Так изведем Мы и мертвых, – может быть, вы опомнитесь!» (7:57; ср. 41:39; 43:11), «Ведь Мы – Мы оживляем и умерщвляем» (15:23).

Согласно Корану чистая вода (*мā’ тахūr*) – универсальная субстанция, совершенно необходимая для поддержания земной жизни, – сначала сгущается в тянущейся по небу веренице выращенных тяжелых облаков *сахāб*, подгоняемых ветрами (*рийāх*, ед. *рйх*), которые по велению Господа то собирают облака в клубы (*рукām*), то обращают их в клочья (*кисаф*). Затем она изливается на землю в виде выходящих «из промежутков» (*мин хилāли-хи*, 24:43; 30:48) дождевых осадков, производя множество замечательных растений, которыми питаются люди и животные. Ветра наделяются эпитетом «оплодотворяющие» (15:22), который использовал еще ‘Абйд б. ал-Абраc в описании облачных масс (*наийāс*):

Оплодотворенные (*лаўāқих*), едва ступающие от бремени воды, они изливаются водой сквозь черные расселины¹.

¹ ‘Абйд б. ал-Абраc (XXIII:2). The Dīwāns of ‘Abīd Ibn al-Abras, of Asad and ‘Āmir Ibn aṭ-Ṭufayl, of ‘Āmir Ṣa‘ṣa‘ah. P. 65.

В Коране зафиксирована лишь небольшая часть из множества терминов, отражающих оттенки в восприятии жителями Аравии как особых состояний и видов облаков, так и дождя, но этого достаточно, чтобы составить представление о важной для жителей Аравии «метеорологической наблюдательности». В сени облаков *ḡamām* сокрыт Господь и ангелы (2:210; 25:25), из них низведена небесная пища для народа Мұсы (2:57; 6:150). *Музн* (56:69) – это надвигающаяся темная грозовая туча, сулящая обильные ливни и вспыхивающая молниями, которую Лабид уподобляет эфиопам, вооруженным метательными копьями с блестящими остриями¹. Облака также обозначаются терминами *‘āriḍ* (44:24) – «показывающиеся на линии горизонта» и *му‘ṣирāt* (78:14) – «выжимающие влагу».

Приходящий после продолжительной засухи дождь *ḡayṣ* (31:34; 42:28), «растение от которого приводит в восторг неверных» (57:20), упоминается в *му‘аллаке* ‘Антары:

Или пустынный луг, едва отмеченный пометом, не протоптанный, которому дождь (*ḡayṣ*) обеспечил произрастание.

Щедрым было к нему каждое чистое, отяжелевшее влагой облако, оставляющее каждую ямку блестеть как *дирхам*, Истекая и проливаясь, и каждый вечер, не переставая, струилась по нему вода².

Ўббил – обильный и мощный ливень, после которого сад может плодоносить с удвоенной силой. Однако в то же самое время его крупные капли способны нанести ущерб, смывая верхний слой почвы со всеми насаждениями и даже постройками (2:264–265; ср. 18:40), как это представляет в своей *му‘аллаке* Имру’ ал-Қайс:

¹ Dīwān Labīd. S. 124 (17:46).

² ‘Антар (м.: 15–17). Die Sieben Mu‘allakāt. S. 27.

Над Қатаном, кажется, изливается дождем южная оконечность [нагроможденной тучи *хабийй мукалал*], а северная – над ас-Ситāром и Йазбулем.

Она начинает извергать потоки воды над Кутайфой, опрокидывая наземь крупные деревья *канахбул*,
Затем рассеянными каплями минует холмы ал-Қанāна, сгоняя с каждого склона белоногих горных козлов,
И в Таймā не оставляет целым ни одного ствола финиковых пальм (*джизз* ‘*нахла*), ни одной из высоких сырцовых построек (*утм*), кроме [зданий], воздвигнутых в камне¹.

Если Господь захочет покарать, то низводит с неба опустошительные потоки воды (*йадқ*, 24:43; 30:48), ураганные ливни (*саййиб*), сопровождаемые «мраком (*зулумāt*), громом (*ра’д*) и молнией (*барқ*)» (2:19), поражает градом (*барад*), нагромождая облака, будто горы (*джибāl*) (24:43; ср. 52:44). Господь может и лишит землю воды (10:24; 18:41, 45; 23:18; 67:30), превращая возделанные плодородные участки, подобные двум садам при Ма’рибской плотине (34:15–17), в полупустынные зоны с дикорастущими деревьями и кустарниками. Примечательно, что такой термин, как *матар* (дождь), используется в Коране исключительно в негативном контексте: «И нет греха на вас, если у вас есть неприятность от дождя или вы больны, что вы сложите свое оружие» (4:102) – и выступает как одна из стихий уничтожения грешников и причинения им зла (7:84; 25:40; 26:173; 27:58; см. также 8:32; 11:82; 15:74).

На земле вода струится в водотоках (*нахр*, мн. *анхār*) и ручьях (*сарийй*), пенится паводками (*сайл*), скапливается в колодцах (*би’р*; *джубб*) и подземных источниках (*‘айн*, мн. *айнāн*, *‘уйўн*; *ма’їн*; *йанбў*). Пресноводные каналы (*анхār*) предназначены главным образом для орошения садов (2:266; 6:6; 14:32; 16:15; 17:91; 71:11). Тот же

¹ Имру’ ал-Қайс (м.: 73–79). Die Sieben Mu‘allakāt. S. 5.

термин обозначает и реки, которые, подобно соленым морям (*биҳār*), позволяли извлекать из глубин пропитание и украшения и перемещаться на кораблях (35:12; ср. 16:15). О судоходстве в пресных водах Евфрата сообщает ан-Набиға аз-Зубйāнī в *қағйде*, прославляющей правителя ал-Ҳйры ан-Ну‘мāна б. Мунзира:

Когда поднимутся ветра над Евфратом, бросают пену гребни
волн его на оба берега.

И прибавляет ему каждый бурлящий поток наполненного
руса, устремляясь со скоплением хвороста и бурелома.

А корабельщик, устав и вспотев [в борьбе со стихией], лишь
крепко цепляется за руль от страха¹.

Представление о встрече пресных и соленых вод – «двух морей» (*ал-баҳрāни*) – обнаруживается в коранической аллюзии на позднеантичную легенду об Александре Македонском и поиске источника вечной жизни и молодости. Действующим лицом здесь, однако, оказывается Мўсā, пришедший со спутником к побережью, где Тигр и Евфрат впадают в Персидский залив. Заветное место «слияния двух морей» (*маджма‘ ал-баҳрайн*) связано и с почитаемым древними шумерами островом Дильмун (Бахрейн), соединенным с Аравийским полуостровом подземными пресноводными артериями, пролегающими под дном залива и выходящими на поверхность множеством родников.

Абсолютное большинство регионов Аравии большую часть года испытывало острейший недостаток проточной воды, особенно воды, пригодной для питья. В Коране праведникам в ином мире обещаны

¹ Ан-Набиға аз-Зубйāнī (5:44–46). The Divans of the Six Ancient Arabic Poets Ennābiga, ‘Antara, Tarafa, Zuhair, ‘Alqama and Imruulqais; Chiefly According to MSS of Paris, Gotha and Leyden; and the Collection of their Fragments, with a List of the Various Readings of the Text / ed. by W. Ahlwardt. London: Trübner and Co., 1870. P. 8.

«реки из воды непортящейся (*анх̣āрун мин м̣ā'ин ẓайри āсинин*)» (47:15). Собирающаяся в прудах и колодцах свежая дождевая влага постепенно загрязнялась органическими веществами, застаивалась, а затем быстро подвергалась процессам гниения под воздействием высоких дневных температур и, следовательно, представляла опасность и для человека, и для скота:

Вот водопой, изменивший запах и цвет, на дне которого скопился нагнанный ветром верблюжий помет.

И ведра соплеменников, когда они вытянут их, как будто бы наполнятся [вместо воды] остатками курдючного жира, плавленного в котле.

И вот привел я соплеменников, уже охваченных дремотой, к такому водопою, и когда они со дна его напились, я велел им сделать привал.

До конца полудня с тем, чтобы в сумерках отправиться в путь, ведь походный мех необходимо залатать и наполнить влагой¹.

5.2.1. Системы орошения

В Аравии практически отсутствуют реки, постоянно несущие воду и обеспечивающие регулярное орошение, а осадки в целом носят сезонный характер и распределяются неравномерно, но при этом гидрографические особенности каждого из регионов полуострова на протяжении нескольких тысячелетий позволяли оседлому населению приспосабливаться к ним и максимально использовать в сельском хозяйстве имевшиеся скудные водные ресурсы. В этом отношении Аравия стоит в одном ряду с великими цивилизациями Древнего Востока. Свидетельством тому выступают древние цистерны (*ал-маṣāни 'а*), вырубленные в скалах, и глубокие колодцы

¹ 'Абда б. ат-Табйб (XXVI:45–48). *Mufaḍḍaliyāt*. Vol. 1. P. 283–284.

(*аб̄ар*). Для нас важно, что благодаря действию целого ряда факторов полторы тысячи лет назад водный режим в Аравии был более благоприятным, чем сегодня (многолетние измерения показывают, что среднее количество осадков в Аравии составляет ≈ 100 мм в год). Часто это всего один или два коротких, но проливных дождя, заполняющих русло *й̄ад̄и* мутным бурлящим потоком. Высокие среднегодовые температуры усугубляются господством сухих ветров.

Значительные объемы воды просачиваются в почву, залегают неглубоко и, благодаря пласту водонепроницаемых пород, становятся доступными для использования. С одной стороны, целые регионы могут не получать дождевой влаги в течение нескольких лет, а с другой (например, в 'Асйре) – муссоны, приходящие обычно между октябрём и мартом, приносят в среднем 300 мм осадков (60% годового объема).

Геологические исследования, проведенные в Аравии, выявили существование единой системы распределения грунтовых вод по всему полуострову. В горах Хиджāза, 'Асйра, Наджда и Йемена, принимающих воды муссонных дождей, берут начало подземные потоки, которые выходят на поверхность в сотнях километров от истоков. Горизонт грунтовых вод является напорным, и воды, следуя общему наклону горных пород, доходят до крайнего востока и юго-востока полуострова, питают источники, выходящие на дне Персидского залива, равно как и источники прибрежных островов.

Древние поля и сады, обнаруженные в оазисах Хиджāза и вдоль прибрежной равнины Тихāма, сохранившиеся образцы ирригационных сооружений – каменные плотины, акведуки и цистерны ал-Хиджра (Мада'ин С̄āлих), такие колодцы, как знаменитый облицованный прочной каменной кладкой Би'р ал-Хаддāдж в Таймā' (свыше 15 м в диаметре, около 11 м до поверхности воды), руины 15 дамб в районе ат-Тā'ифа, высокоразвитая система ирригации в ал-'Улā свидетельствуют о высоком уровне развития сельского

хозяйства и гидрологических знаний аравитян. Они сумели разработать сложные методы сбора, хранения, отвода и распределения дождевой воды, которые подразумевали не только отличное знание динамики русловых и подземных потоков, но демонстрировали способность координировать трудовые ресурсы, необходимые для строительства, эксплуатации и технического обслуживания сложных мелиоративных систем. Вследствие недостатка археологических данных Аравия не так тщательно изучена, как Египет, регион «Плодородного полумесяца» и Иран, однако абсолютно очевидно, что гидрологические системы полуострова существовали с древних времен во многих районах полуострова и по многим своим параметрам не уступали подобным системам соседних территорий.

В осенне-зимние месяцы интенсивные, но кратковременные осадки наполняют сухие русла (*yādī*): «Он низвел с неба воду – и русла были наполнены до краев (букв. «по их размеру». – *А. К.*) и унес поток пену вздымавшуюся»* (13:17). Влага быстро просачивается в гравийную и песчаную почву: «Скажи: „Видите ли вы, если вода ваша окажется в глубине, кто придет к вам с водой ключевой?“» (67:30) – и продолжает течь под землей: «Разве ты не видишь, что Аллāх низвел с небес воду и повел ее источниками в земле (*yānābī 'a fī l-arḍi*)» (39:21). Большие объемы подземного стока позволяют воде изливаться на поверхность ручьями: «И среди камней есть такие, откуда выбиваются источники (*al-anḥār*), и среди них есть то, что рассекается, и оттуда исходит вода» (2:74; ср. 2:60; 7:160).

В различных регионах Аравии развивались собственные системы ирригации с учетом местных особенностей. Оазисы Нажджа, расположенного к востоку от Хиджаза, обладают большими запасами грунтовых вод, выпадающие осадки здесь более интенсивны и способны естественным образом скапливаться в водоемах и удерживаться большую часть года. Существенную роль также играли и сезонные паводковые потоки (*сайл*), наполнявшие сухие русла. Возводимые поперек русла плотины обеспечивали контроль,

распределение и хранение паводковых вод. Они позволяли сдерживать бушующий поток до тех пор, пока вода не поднимется до необходимого уровня, с тем чтобы затем распределять ее по культивируемым землям по обе стороны *ṡādī*. Проведение каналов позволяло упорядочивать движение потока, равномерно орошать насаждения и доставлять воду к отдаленным участкам.

Оазисы ал-Аḥṣā', почти примыкавшие к побережью Персидского залива, славились своим плодородием благодаря обильно изливающимся на поверхность подземным источникам. В центре в районе *ṡādī* ад-Даṡāsир (ал-Афлāдж и ал-Ḥардж) и на юго-востоке полуострова в 'Омāне получила распространение система открытых каналов, подземных галерей и колодцев (*фаладж*, мн. *афлāдж*, вариант иранской системы *қанāt*), собиравших и отводивших воды горных водоносных пластов или сезонных паводковых потоков, наполнявших сухие русла.

В Северном Йемене высокогорье задерживало муссонные дожди, создавая условия для земледелия без искусственного орошения. Террасирование замедляло темп постоянных ручьев (*ṡайл*), стекавших с горных склонов, заставляя их струиться каскадом по ступенчатым каменным выступам, впитываясь в грунт и сохраняя на каждом участке несомую потоком почву и органический сор. «В стенках водосборного бассейна делалось три яруса отверстий, от которых три яруса подземных каналов вели к трем ступеням полей. Террасы поливали поочередно, пуская воду в один из каналов, в то время как два других оставались закрытыми»¹. У подножия склонов поступающую влагу можно было накапливать в резервуарах для последующего равномерного распределения по водоводам.

¹ *Периц А. И.* Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в XIX – первой трети XX в. М.: Академия наук СССР, 1961. С. 18. См. также: *Rihani A.* Around the coasts of Arabia. London: Houghton Mifflin, 1930. P. 58.

При этом в абсолютном большинстве районов Аравии богарное земледелие мало возможно. Обычно посевы под дождь обеспечивались дополнительным поливом. В хиджāзских оазисах Таймā', Хайбар и Йасриб (ал-Мадйна) достаточное количество воды обнаруживалось уже на глубине около 30 см, в то время как в высокогорье водяных жил мало, а все колодцы обычно очень глубоки. Колодцы оседлых поселений должны отвечать гораздо более высоким требованиям, чем места для водопоя скота в пустынях и степях (12:19; 28:23).

Нужно помнить, что климатические условия Аравии требуют значительного расхода воды для орошения полей и садов. Сооружение колодцев – процесс длительный и трудоемкий, а их поддержание в надлежащем состоянии подразумевает не только сохранение и передачу необходимых знаний и навыков, но и определенную организацию общественной жизни. Для жителя Аравии разрушенные колодцы всегда были свидетельством упадка и недолговечности процветания некогда заселенных людьми местностей: «И сколько селений Мы погубили, когда они были несправедливы! И вот они сокрушились на своих основаниях! Сколько колодцев (*би'р*) опустевших и замков (*каср*) воздвигнутых!» (22:45). *Би'р* является наиболее общим обозначением колодца любого вида и любой формы, в том числе и обозначенного в предании о Йўсуфе термином *джубб* (12:10, 15), под которым согласно исследованию Брейнлиха понимался «необлицованный вместительный колодец (*би'рун ўāси'атун ғайру ма'ўиййатин*)»¹.

Во многих частях Внутренней Аравии основой локальных систем орошения издревле являлся колодец с системой водораспределения, основанной на тягловой силе животных. Водоподъемники приводились в движение верблюдами либо крупным рогатым ско-

¹ Bräunlich E. The Well in Ancient Arabia. Leipzig: Verlag der Asia Major, 1925. P. 321, 328.

том (ср. 2:71). Детальные характеристики устройства и принципы работы наиболее распространенного в Аравии водоподъемника представлены в заметках ряда западноевропейских путешественников XIX в.¹ Указание на распространенный в Аравии метод орошения мы встречаем в *ййате* 13:4: «На земле есть участки соседние (*қита'ун мутаджәйирәтун*), и сады из лоз (*йа-джаннәтун мин а'нәбин*), и посевы (*йа-зар'ун*), и пальмы из одного корня и не из одного корня (*йа-нахйлун қинӯәнун йа-ғайру қинӯәнин*), которые поят одной водой».

При описании покинутой стоянки доисламские поэты часто сравнивали обилие пролитых ими от тоски по возлюбленной слез с необходимой для оазисного орошения колодезной водой, вытекающей из прохудившегося кожного ведра, и таким образом весьма наглядно изображали трудоемкую работу погонщика и верблюдицы, занятых поливом, как, например, в следующем фрагменте стиха Лабйда:

И вечером я вернулся, и потоки слез, как из большого дырявого бурдюка, подгоняли мою крепкую молодую верблюдицу.

Рано утром рослая и мощная джурашитская верблюдица, покрытая дегтем, насыщает водой огороженный финиковый сад.

Темно-бурая, уже привыкшая [к такой работе], с отошавшим хребтом – отразилось на ней кормление финиковыми косточками и обрезание сосцов –

Орошает, – ее обратный ход торопит трудолюбивый и груборукий уродливый работник, перепачканный дегтем, –
С помощью бурдюка из сдвоенной кожи, протекающего по швам. Другой же – мягкий дубленый – раскачивается из

¹ См.: *Перицц А. И.* Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии. С. 15, прим. 3–5.

стороны в сторону колесом-*махāла*, которое опускает его вниз.

До тех пор, пока не заполнятся до краев канавки, подобно цистерне, и не будет отброшено пристегнутое седло-*қитб*¹.

Метафорой слез у ‘Абйда б. ал-Абраҫа выступают различные типы источников ирригации:

Из глаз твоих катятся слезы, и два этих слезных ручья текут, как колодезный бурдюк (*ша ‘йб*) в заплатах, Изношенный совершенно, или будто забивший ключ (*ма ‘йн мум ‘ин*), или крупные капли дождя (*хаѓба*) над горными ущельями, Или канал (*фаладж*) в низине русла, что посреди него водою хлещет, или канавка (*джадѓал*) под сенями пальм, что под ними водою бурлит².

При наличии проточной воды орошение насаждений не доставляет жителям оазисов больших хлопот, поэтому владение финиковым садом с источниками – это предел желаний и знак благосклонности небес (2:266; 6:6; 13:3; 18:32–33; 26:133–134; 36:34; 71:11–12). Недоверчивые слушатели Мухаммада требовали от него доказательства истинности его послания и знака божественной милости к нему, когда говорили: «И сказали они: „Не поверим мы тебе, пока ты не изведешь нам из земли источника (*йанбѓ*)“, или будет у тебя сад с пальмами и виноградом (*джаннатун мин нахйлин ѓа- ‘инабин*), и ты проведешь между ними каналы (*ал-анхār*) в изобилии“»* (17:90–91).

¹ Dīwān Labīd. S. 94–96 (XVI:11–16).

² ‘Абйд б. ал-Абраҫ (I:7–10). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 6.

В предании о рождении ‘Йсы Господь посылает Марйам, пребывающей в одиночестве в далеком месте, еду – свежие финики (*путаб*) и питье из ручья (*сарийй*) под пальмой (19:24, ср. фрагмент упоминаемого выше стиха Лабйда):

Пальмы, чьи корни пьют влагу в канале Муҳаллим, понесли и посему отяжелели, покрывшись цветочными чашечками. Гладкостволые, которым дает надел аҫ-Ҫафā и ее ручей (*сарийй*), совершенные и нежные, а между ними – виноградные лозы¹.

Единственное гидротехническое сооружение, упоминаемое в Коране, – это Ма’рибская плотина, ставшая для жителей Аравии одним из символов величия «древних». Более тысячи лет два водовода этой плотины позволяли орошать и удобрять обширные поля и пальмовые рощи южной и северной долин, приносивших богатый урожай и процветание региону вплоть до последнего и окончательного ее прорыва в середине VI в. н. э., т. е. во времена, близкие пророку и его слушателям². Кораническое сообщение об этом событии, основанное, вероятно, на свидетельствах очевидцев, весьма лаконично, но поразительно точно представляет катастрофические изменения, которые произошли с огромными площадями орошаемого оазиса. Он превратился в высохшую степь с дикорастущими кустарниковыми деревьями: «У Саба’ в их жилище было знамение: два сада справа и слева (*джаннатāни*) – питайтесь уделом вашего Господа и благодарите Его! Страна благая, и Господь милосердный! Но они уклонились, и послали Мы на них паводок [плотины]

¹ Dīwān Labīd. S. 93 (XVI:7–9).

² Подробнее см.: *Пиотровский М. Б.* Южная Аравия в раннее средневековье: становление средневекового общества. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 134–138.

ал-‘Арим (*сайл ал-‘арим*) и заменили им их сады двумя садами, где [только] плоды терпкие, тамариски и некоторые небольшие терновники. Этим воздали им за то, что они не веровали! Разве Мы воздаем кому-нибудь, кроме неверных?»* (34:15–17).

Назидательный мотив истории гибели этого некогда мощного и величественного сооружения бытовал в доисламской поэтической традиции, и подтверждением тому может служить следующий фрагмент стиха, приписываемый поэту ал-А‘шā:

В этом благожелателю назидание! И Ма’риб, где остались
только следы от ал-‘Арима.

Не падал мрамор, возведенный для них Химйаром, когда
неслись их воды.

Воды их, когда их распределяли, орошали повсюду поля
и виноградники его.

И так жили они в благополучии, но пришел к ним сносящий
и побеждающий.

И полетели *қайли* и их жены в пустыню, которую наполняют
миражи.

И летели они так быстро, что не могли даже выпить глотка,
достаточного только что отнятому от груди ребенку¹.

5.2.2. Сады и луга

Основным занятием оседлого населения Аравии было орошаемое земледелие. Коран содержит упоминания множества культурных растений, фруктов и овощей. Это позволяет не только реконструировать важные элементы питания, в первую очередь жителей оседлых поселений, но и понять приоритеты в использовании земель,

¹ Gedichte von ‘Abû Baṣîr Maimûn Ibn Qais Al-’A‘šā / hrsg. von R. Geyer. London: Luzac & Co., 1928. S. 34 (4:67–71). Пер. М. Б. Пиотровского; *Пиотровский М. Б. Аравия в раннее средневековье*. С. 138.

пригодных для обработки. В целом же главными чертами земледелия оазисного типа были замкнутость и территориальная ограниченность с резко очерченными границами плодородных земель; ключевое значение орошения; прямая зависимость сельскохозяйственных культур не только от местных физико-географических условий, но и от размеров оазиса. При этом небольшие площади обрабатываемых в оазисах земель компенсировались возможностями круглогодичного земледелия.

В Коране родовым понятием лексико-семантической группы с общим значением «сад» являются термины *джанна* (возделываемый, культурный сад), *хадйқа* (окруженное пространство с сочной молодой зеленью), *раўда* (низина долины, пойменный луг) и *сарйм* (сад, плоды которого сняты).

Джанна в Коране – это прежде всего райский сад, «из-под которого текут реки» (*таджрй мин тахти-хā л-анхāру*), утраченная вследствие грехопадения обитель первочеловека и его супруги и вечное местопребывание, переданное «в наследство» уверовавшим в Господа праведникам после их телесной смерти. Райский «сад возвышенный» (*джанна ‘āлийа*, 69:22; 88:10) огорожен, попасть в него можно через врата (*бāб*, мн. *абўāб*, 7:40; 13:23; 38:50; 39:73). Ветви деревьев с тяжелыми плодами опускаются близко к земле, листва темно-зеленого цвета (*мудхāмма*, 55:64) создает «тень тенистую» (*зилл залйл*, 4:57; ср. 13:35; 76:14; 77:41), а воздух в таком саду насыщен благоуханием трав (*райхāн*, 56:88; ср. 55:12).

Термин *джанна* широко используется в Коране и для обозначения «сходных» (*мутаийāбих*, 2:25) с райскими садов земных, засаженных основными плодовыми культурами – финиковой пальмой и виноградом: «Он – тот, который низвел с неба воду (*мā’*), и Мы произвели благодаря ей рост (*набāт*) всякой вещи; Мы вывели из нее зелень (*хадир*), из которой выведем зерна, сидящие в ряд (*хāбб мутарāкиб*); и из пальмы (*ан-нахл*), из ее соцветий (*тал’*), бывают

соплодия, близко спускающиеся (*қинұян дāнийа*); выводим и сады из винограда (*джаннāt мин а'нāб*), и маслину (*аз-зайтун*), и гранаты, похожие и не похожие (*ўа-р-руммāна муштабихан ўа-ғайра мутаишāбихин*). Посмотрите на плоды (*самар*) этого, когда они приносят плоды, и на созревание (*йан'*) их» (6:99).

Коранические фрагменты, посвященные садам, несомненно, отражают многовековой опыт оазисного пальмоводства. Обрабатываемые земли аравийского оазиса обычно расположены вне застроенной территории. Окруженные низкими каменными или глинобитными стенами, плодовые сады простираются вплоть до границы с пустыней и часто находятся на значительном расстоянии от жилища владельца (ср. 68:17–33).

И если бы Хинд была садом (*джанна*), то его бы оградили (*хйла дўна-хā*). Порой человека охватывает отчаяние, но он вынужден смириться¹.

Земляные насыпи, в которых проходят оросительные каналы (18:33), разграничивают возделываемые площади друг от друга и делят их на полосы. Для защиты посевов от палящих солнечных лучей вдоль каналов часто сажали пальмы: «На земле (*ард*) есть участки соседние (*қита' мутаджāўирāt*), и сады из лоз (*джаннāt мин а'нāб*), и посевы (*зар'*), и пальмы (*нахйл*) из одного корня и не из одного корня (*синұян ўа-ғайру синұян*), которые поят одной водой (*йусқā би-мā'ин ўāхидин*). И одним из них Мы даем преимущества перед другими для еды» (13:4). Речь здесь идет о том, что в кажущихся равными условиях соседние между собой участки могут приносить разные урожаи.

Большой интерес представляют *āйаты*, указывающие на возможную вариативность внутренней структуры плодового сада.

¹ Шабīb б. ал-Барқā' (XXXIV:6–7). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 337.

В одном случае для поддержания виноградных лоз применялись специальные деревянные конструкции (*‘арйи*), и тогда виноградник окружался пальмовой рощей: «Приведи им притчей двух человек: одному Мы устроили два сада из виноградников (*джаннатайни мин а‘нāбин*), окружили их пальмами (*ўа-ҳафафнā-хумā би-наҳлин*) и устроили между ними посевы (*ўа-джа‘ала байна-хумā зар‘ан*)» (18:32); «И погублены были его плоды (*самар*), и стал он выворачивать свои руки за то, что растратил на него [сад], а теперь он [сад] разорен в своих основаниях (*хāўийатун ‘алā ‘урўиш-хā*)...» (18:42). С учетом того, что каждая пальма должна была занимать место с площадью питания 8×8 или 10×10 м, минимальное межпальмовое пространство должно было иметь ширину от 16 до 20 м.

В другом же случае естественной опорой виноградной лозе служили гладкие стволы финиковых пальм, широкие междурядья которых весьма рационально использовались для разведения зерновых, плодовых или овощных культур: «Он – тот, который произвел сады с подставками и без подставок (*джаннāтин ма‘рўшāтин ўа-ғайра ма‘рўшāтин*), пальмы (*ўа-н-наҳла*) и посевы с различными плодами (*ўа-з-зар‘а муҳталифан укулу-ху*), и маслину (*ўа-з-зайтўна*), и гранаты, сходные и несходные (*ўа-р-руммāна муташибихан ўа-ғайра муташибихин*). Вкушайте плоды (*самар*) их, когда они дадут плод, и давайте должное во время жатвы (*ҳиҷād*), но не будьте неумеренны. Поистине, Он не любит неумеренных!» (6:141).

Именно такую форму ведения земледельческого хозяйства в Таймā’, позволявшую получать более высокие урожаи на ограниченных площадях, описывает один из первых исследователей аравийских петроглифов Юлиус Ойтинг (1839–1913), работавший в Аравии в 1883–1884 гг.: «Пальмовые сады, встречавшиеся на нашем пути, представляли собой отрадное зрелище: среди обвивающих пальмы виноградных лоз было посажено множество персиковых дере-

вев, которые находились в самой поре своего великолепного цветения»¹.

Как говорилось выше, в Коране можно выделить целый ряд примеров, указывающих на то, что владение обводненным садом считается одним из важнейших показателей материального достатка и высокого социального статуса: «Он помог вам скотом (*ан 'ām*) и сынами (*бан'ун*), садами (*джаннāt*) и ручьями (*'уй'ун*)»* (26:133–134; см. также 18:39–40; 71:11–12). Упорствующие в неверии члены общины не желают воспринимать проповедь человека, не обладающего вожделенными благами (см. 17:90–91; 25:7–8). При этом утрата садов земных сопоставляется со страшной карой изгнания из предвечного рая, примеры тому представлены в притчах о двух товарищах – верующем и неверующем (18:35–36, 40–43), о самуянах, отказавшихся внимать пророку Сāлиху: «Разве вы будете оставлены среди того, что здесь, безопасными? Среди садов (*джаннāt*), и источников (*'уй'ун*), и посевов (*зур'у'*), и пальм (*нахл*), соцветия которых нежны (*тал'у-хā хад'ймун*)» (26:146–148), о разрушении Ма'рибской плотины (34:15–16), о Мўсе и сынах Исра'йла, за которым Фир'аўн послал в погоню войско: «И вывели Мы их из садов (*джаннāt*), и источников (*'уй'ун*), и сокровищ (*кун'уз*), и благородного положения (*мақām кар'им*)» (26:57–58; см. также 44:25–28).

«Сйра» содержит два интересных примера употребления термина *джанна*. В первом рассказывается, как соплеменники пророка требовали рая на земле (в тексте используется ряд важнейших терминов, с помощью которых в Коране обычно описывается рай): «Қурайшиты говорили Муҳаммаду: „Ты знаешь, что помимо нас нет другого такого народа, чья страна была бы более тесной, вода – более скудной, а жизнь – более тяжелой. Ты попроси своего Господа, <...> пусть он отодвинет эти горы, стесняющие нас, и выровняет наши

¹ Euting J. Tagebuch einer Reise in Inner-Arabie. Leiden: E. J. Brill, 1914. Bd. 2. S. 202.

земли и пусть выведет в них реки, как реки Сирии и Ирака. <...> Попроси его, пусть устроит тебе сады (*джанāн*), дворцы, сокровища из золота и серебра, пусть обогатит тебя этим. <...> Ты ведь стоишь на рынках, как мы стоим, и добываешь пропитание, как мы добываем“¹ (ср. 17:90–91, 93; 25:7–8).

Второй фрагмент уточняет значение образа райского сада в Коране: «Замысливший убить Мухаммада қурайшит Абӯ Джахл б. Хишām сказал: „Мухаммад утверждает, что если вы последуете ему в его деле, то станете царями арабов и персов, потом воскреснете после своей смерти, и устроены будут для вас сады (*джанāн*), подобные садам Иордании. Если вы этого не сделаете, то он вас заколет, потом вы воскреснете после своей смерти, и устроен будет для вас огонь, где и будете гореть“»². Вспомним, что по большей части именно там, на территории Великой Сирии, куда входила и Иордания, создавали себе земной рай умаййады.

Употребляемый в Коране всего три раза термин *ḫadā'iq* (ед. *ḫadīqa*) по своему значению кажется весьма близким термину *джанна*, поскольку в равной степени может означать как небесные, так и земные сады, а точнее – пространства, для которых характерна сочная молодая зелень: «Тот ли, кто создал небеса и землю и низвел вам с неба воду, и Мы вырастили ею сады, обладающие блеском (*ḫadā'iq* *zāta baḥdжатин*), – вы не в состоянии были вырастить их деревья (*шаджара-хā*)?...» (27:60). К обоим терминам применимы сходные определения, указывающие на то, что стволы деревьев столь плотно примыкают друг к другу, что их густые кроны переплетаются между собой – *джаннāt алфāф* (78:16), *ḫadā'iq ḡulb* (80:30). Однако коранические контексты позволяют выявить и смысловое различие в этих терминах. Так, в *джанна* могут произрастать как финиковые пальмы, так и виноградные лозы: «Или будет у тебя сад с пальмами

¹ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 1. С. 325.

² Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 2. С. 124.

и виноградом (*джанна мин нахйл ъа-а-наб*)» (2:266). *Хаддә'ик* же как будто бы противопоставляются виноградникам: «Ведь для богобоязненных есть место спасения, сады (*хаддә'ик*) и виноградники (*а-наб*)» (78:31–32).

В «Сйре» данный термин употреблен всего один раз в элгии Хассана б. Сабита, оплакивающего сподвижников Мухаммада, погибших в битве у селения Му'та в 8/629 г. В одной строке стиха представлены оба сопоставляемых термина в форме мн. ч. (*джинан*; *хаддә'ик*), в духе коранической эсхатологии обозначающих вечное местопребывание праведников. Однако здесь же отражена, по-видимому, принципиальная характеристика *хаддә'ик* – пышность зеленой листвы крон:

И выпала ему [Джа'фару б. Абй Талибу] вместе с другими
убиенными награда – плодовые сады (*джанан*) и зеленые
густые заросли рощ (*мултафф ал-хаддә'ик ахдар*)¹.

В доисламской поэзии слова *хадйқа* / *хаддә'ик* используются достаточно редко. Во фрагменте из *му'аллақи* Тарафы, превозносящего свою верблюдицу, мы видим, что *хадйқа* в меньшей степени похож на рукотворный огороженный сад с плодовыми деревьями и гораздо ближе по смыслу термину *раўда*:

Весну она провела на двух холмах среди стельных
верблюдиц, оскудевших молоком, пасясь на лугах (*хаддә'ик*),
орошенных весенним дождем, в низинах, где самые нежные
сочные травы².

¹ Ас-сйрат ан-набаўийя. Т. 4. С. 24.

² Тарафа (м.: 15). Die Sieben Mu'allakāt. S. 6.

Речь идет о пространстве, для которого характерна сочная молодая зелень, вне зависимости от того, что именно произрастает на нем.

Термин *раўда* в Коране относится исключительно к потустороннему миру: «Те, которые веровали и творили добрые дела, – они в саду (*раўда*) будут ублажены» (30:15); «А те, которые веровали и творили добрые дела, – на лугах райских садов (*фй раўдāti л-джаннāti*)»* (42:22). Интересной параллелью и даже некоторым образом «толкованием» к этим *āйатам* могут служить яркие строки хузайлитского поэта Умайи б. Абй ‘А’иза:

Так неужели ты отступишься от меня, ведь ты на лугу (*раўда*), который с высокой горы орошает ручей, питаемый источником.

Живет этот счастливчик в довольствии, где бы ни пожелал, пшено (*бурр*) его заправлено маслом (*самн*), есть и гроздь винограда (*‘ункūd*) и барашек, идущий качая головой (*каби мудалдил*).

Простирает он руки между пальмами, с которых срезали финики (*сарīm*), и окружающей их стеной (*хā’ит*). На здоровье тебе то, что хранишь и расходуешь!

У тебя в сосуде чистое и терпкое питье (*махд*) и изюмная вода (*мā’ забйб*) жгучая, с медом смешанная¹.

Значение термина *раўда* прекрасно раскрывают строки Абй Зу’айба и Алқама б. ‘Абада. В первом случае речь идет о диких ослах – *джун ас-сарāt* («черноспинный»):

Он щипал сочную траву и, словно древко копья, длиннотелая самка следовала ему,

¹ Умаййа б. Абй ‘А’из (100:9–13). Kosegarten J. G. L. The Hudsailian Poems. P. 216.

и пастбище наполняло их радостным оживлением.
 Ослабевший ливень заполнил углубления в низинах
 за тот короткий период, пока он шел, не переставая.
 И провели они некоторое время, брыкаясь на лугу (*раўд*):
 иногда он был основателен в своих ударах, а иногда – игрив¹.

В приведенных выше поэтических строках, принадлежащих Умаййе б. Абй ‘А’изе, мы видим и используемый в Коране термин, обозначающий пальмы, с которых срезали финики: «Мы испытали их так, как испытали владельцев сада (*асхāб ал-джанна*), когда те поклялись, что непременно срежут его (*ла-йасриму-нна-хā*) наутро. <...> И наутро был он точно срезан (*фа-асбахат ка-с-сарйми*). <...> „Пойдем же на ваш сбор (*харс*), если вы собираетесь срезать (*ин кунтум сарймина*)!“» (68:17, 20, 22).

Помимо ряда приведенных выше прямых поэтических параллелей для коранических текстов, необходимо отметить, что семантические поля коранических терминов, которые обычно переводят как «сад», включают в себе ряд признаков, вскрываемых лишь контекстным анализом и в значительной части не совпадающих с теми, которые очевидны для нас сегодня. Термин *джанна* имеет наиболее широкое общее значение «сад», термин *хадйқа* – это в первую очередь пространство с сочной молодой зеленью → луг, сад; *раўда* – в первую очередь – зеленое пространство, окруженное возвышенностью и изобилующее водой, → луг; *сарйм* – сад, плоды которого сняты. Праведникам в Коране обещаны не только плодовые сады, но и луга, полные живительной влаги.

Следует отметить также образ стены, который защищает финиковый сад как в мире этом, так и в будущем, и близость организации возделываемых территорий, которая описана в Коране, с тем, что нам сообщают европейские путешественники XIX в.

¹ Абӯ Зӯ’айб (CXXVI:16–18). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 859.

5.2.3. Финиковая пальма

«Одним из великих завоеваний в истории культурных растений является разводима с древнейших времен финиковая пальма. <...> Она сделала возможной жизнь людей в пустынях, определила тип оазисного земледелия, тип географического ландшафта Аравии, Египта, Нубии и Берберии; она была и остается хлебом бедных людей этой зоны. Ничто не могло бы там плодоносить, если бы финиковая пальма, это единственное дерево пустынных, засоленных, выжженных зноем земель, не создала защитный зеленый покров, под тенью которого стало возможным возделывать хлебные злаки, некоторые овощи и бахчевые растения. Таким образом, благодаря пальме были освоены под растениеводство огромные территории», – писал П. М. Жуковский (1888–1975), выдающийся отечественный ботаник и автор фундаментального труда по систематике культурных растений¹.

Финиковая пальма (собир. *нахл*, ед. *нахла*, мн. *нахъл*) – одно из наиболее древних одомашненных растений. В течение тысяч лет финики были одним из ключевых продуктов питания на Ближнем Востоке и в долине Инда. Специалисты разделились в отношении того, жители какого из двух этих регионов впервые одомашнили пальму в 6–7-м тыс. до н. э. В Аравии, как и во многих других странах Ближнего и Среднего Востока и Африки, финики являлись важнейшим элементом рациона питания. Кроме того, для разных нужд использовались все ее части. Древесина – для строительства (из нее делали двери и потолочные перекрытия), ветви – для покрытия крыш (вплоть до настоящего времени в некоторых прибрежных районах ‘Омāна встречаются хижины, построенные из пальмовых листьев), из стеблей и листьев изготавливалась плетеная утварь, в том числе

¹ Жуковский П. М. Культурные растения и их сородичи. Систематика, география, цитогенетика, иммунитет, экология, происхождение, использование. Л.: Колос, 1971. С. 598.

и матрасы, из волокна скручивали веревки, ткали саваны для умерших, волокном подбивались кожаные подушки.

П. М. Жуковский отмечает, что «символика финиковой пальмы очень демонстративна. Самое название “Phoenix” связывают с символом возрождения из собственного пепла (очевидно, имея в виду развитие отпрысков от погибающего ствола пальмы)»¹. «Поистине, Аллāх – дающий путь зерну (*ал-хабб*) и финиковой косточке (*ан-наўā*); изводит живое из мертвого и выводит мертвое из живого!»* (6:95). В «Сйре» сообщается, что жители Наджрāна поклонялись высокой пальме и ежегодно чествовали ее, наряжая в «лучшие одежды и женские украшения»². Первым «одеянием» Ка‘бы были плотные полотнища (*хаṣаф*), сплетенные из стеблей пальмовых веток³.

Плоды финиковой пальмы едят свежими, сушеными, из них выжимают сок, из которого изготовлялся довольно крепкий и приятный на вкус напиток: «И из плодов пальм (*наўйл*) и лоз (*а‘нāб*) вы берете себе напиток пьянящий (*сакар*) и хороший удел (*ризк хасан*). Поистине, в этом – знамение для людей разумных!» (16:67). В «Саḥйх ал-Бухāрй» неоднократно упоминаются такие свадебные угощения, как *накй*‘ – сироп, неферментированное питье из вымоченных в воде сушеных фиников⁴ и *хайс/хайса* – сладкая паста из смеси сушеных фиников без косточек, очищенного масла (*самн*) и сухого курда (*акиṭ*), которую подавали на кожаном листе (*нитā*)⁵. По преданию, пророк рекомендует съедать семь фиников сорта ‘*аджўа* в первой половине дня в качестве противоядия и профилактики возникнове-

¹ Жуковский П. М. Культурные растения и их сородичи. С. 603.

² Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 1. С. 48.

³ Там же. С. 40.

⁴ Например: 5183, 5597. The Translations of the Meanings of Saḥйh al-Bukhāri. Vol. 7. P. 80, 288–289.

⁵ Например: 5163, 5169, 5387, 5425. Там же. P. 71, 75, 194, 210.

ния любых недугов¹. Употреблялась в пищу и нежная белая мякоть сердцевины молодых пальм *джуммār*², с которой Сурақа б. Мāлик б. Джу‘шум сравнивает опирающуюся на кожаное стремя голень пророка, сидящего верхом на верблюдице³.

Высокая ликвидность фиников превращала их в вариант «денег»: их производитель мог погашать ими свои долги⁴. Салмāн ал-Фāрсй выкупил себя у хозяина тремястами пальмами, побеги (*ʿадийй*) которых сам пророк помогал ему высадить в специально вырытые углубления (*фақйр*)⁵.

Культурная финиковая пальма (*Phoenix dactylifera*) – двудомное растение высотой до 30 м (обычно 8–10 м) и до 2 м в диаметре ствола у основания – прекрасно развивается и плодоносит в сухом и жарком климате и легкой песчаной почве, однако нуждается в постоянном увлажнении прикорневой зоны. Материнское растение окружают многочисленные отпрыски. При размножении с помощью отростков последние вырываются в нижней части ствола, высаживаются заново или остаются как ответвление от материнского ствола. Когда материнский ствол падает, его заменяют на новый. Вероятно, об этом идет речь в тех случаях, когда Коран говорит о «пальмах из одного корня и не из одного корня, которые поят одной водой» (*синʿāн*, 13:4).

Крону пальмы составляют 40–60 крупных перистых листьев длиной 4–6 м. Листья ветро- и пылеустойчивы. Мужские растения образуют в пазухах листьев 6–8 мужских многоцветковых метелок; женские растения – мощные соцветия – метелки с женскими цветками. Помимо естественного оплодотворения посредством ветра

¹ Например: 5445, 5769, 5779. Там же. Р. 219, 367, 371.

² Например: 5444. Там же. Р. 219.

³ Ас-сйрат ан-набаʿиййа. Т. 2. С. 131.

⁴ Например: 270. The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī. Vol. 3. Р. 514.

⁵ Ас-сйрат ан-набаʿиййа. Т. 1. С. 248–249.

и насекомых практикуется и искусственное, которое было открыто за несколько тысяч лет до н. э., о чем свидетельствуют ассирийские и древнеегипетские барельефы.

На пальме одновременно образуется от трех или шести до двадцати крупных соплодий, на каждом из которых формируется урожай от 7 до 18 кг, а с дерева в среднем получают до 250 кг фиников. Пальма вступает в плодоношение с четвертого-пятого года и может жить 100 лет и более. Калорийность плодов очень высока: 281–340 ккал на 100 г. Различают сорта мягкие, полусухие и сухие (близ Медйны отмечали до 40 сортов). На Аравийском полуострове в мае поспевают ранние сорта, плоды которых потребляют в свежем виде. Финики не созревают все сразу, поэтому свежие плоды доступны в течение нескольких месяцев, а в период сбора урожая они необыкновенно вкусны и тают во рту как мед. Максимальный сбор созревших фиников путем срезания соцветий приходится на июль.

Термин *лйна*, также обозначающий пальму, упоминается в Коране один раз в *айате* 59:5: «Что вы ссекли из пальм (*лйна*) или оставили стоящим на своих корнях – то по соизволению Аллāха и чтобы Он посрамил нечестивых». Речь идет об изгнании банū надйр из Йасриба. Уже ко времени Ибн Хишāма точное значение термина *лйна* было утрачено. Так, в «Сйре», с одной стороны, приводятся слова Ибн ‘Убайды, который полагает, что пальма *лйна* из тех сортов, что не приносят фиников хорошего качества, таких как желтовато-красные округлые *барнийй* и темные *‘аджѣа*, а с другой – цитируется *байт* поэта Зѣ Руммы, сравнивающего свою высокую верблюдицу с подобной пальмой:

Остов моего седла на ней, словно птичье гнездо на пальме
(*лйна*) длинностолой, когда раскачиваются ее бока¹.

¹ The *Dīwān* of Ghailān Ibn ‘Uqbah Known as Dhu’r-Rummah / ed. by C. H. H. Macartney. Cambridge: Cambridge University Press, 1919. P. 69 (8:22).

Вероятно, *лйна* – это вид йасрибских пальм, финики которых по мере созревания резко изменяют свой цвет. И вследствие того что созревание происходит неравномерно, такая пальма радует глаз многоцветием плодов.

Взгляни, мой друг! Ты видишь путешествующих в кузовах женщин (*за ‘ā’in*)? Они отправились поздним утром [по тропе] между двумя каменистыми холмами у источника Ша‘аб‘аб.

Они покрыли [свои кузова] антāкийской шерстью поверх красной узорчатой ткани, похожей на срезанные с пальмы финики (*джирма нахл*) или на фруктовый сад в Йасрибе (*джанна йасриб*)¹.

Для обозначения ствола пальмы в Коране используются два термина. *А‘джāз* (ед. *‘аджūз*, 54:19, 69:7) используется только метафорически в рассказах о божественном наказании. Стволы здоровых финиковых пальм очень гибкие и столь прочно укреплены разрастающимися пучками веревковидных придаточных корней, что, сгибаясь к земле, не ломаясь, они способны противостоять даже самым сильным ураганам, которые, однако, могут сильно повредить крону и верхушечную почку, в результате чего пальма погибает. Слушатели Мухаммада, вероятно, были повергнуты в ужас, узнав о мощи божественного наказания, постигшей ‘адитов, которые лежали, поверженные ветром, «как будто стволы пальм выкорчеванных» (*а‘джāзу нахлин мунка‘ирин*, 54:20) или «словно стволы полых пальм» (*а‘джāзу нахлин хāūийатин*, 69:7). Термин *джиз‘* (мн. *джузū’*) мы встречаем в стандартном значении в историях о спасении Марйам (19:23) и жестокости Фир‘аўна (20:71).

¹ Имру’ ал-Қайс (4:5–6). The Diwans of the Six Ancient Arabic Poets. P. 116.

Серия терминов связана с обозначением элементов системы размножения и плодоношения женской пальмы. *Тал'* – соцветие с утолщенной осью (початок) (6:99; 26:148; 37:65; 50:10), окруженное оберткой, кроющими листьями *акмām* (ед. *кумм*): «К Нему возводится знание о часе; не выходят плоды из оберток (*самарāтин мин акмāми-хā*), не понесет самка и не сложит иначе, как с Его ведома» (41:47, см. также 55:11). *Кинўāн* – финиковые соплодия, характеризуются в Коране как «близко спускающиеся» (*дāнийя*) (6:99), как и виноградные соплодия *кутўф* (69:23; 76:14). *Джанā* – поспевшие финики (19:25; 55:54), *рутаб* – свежие, сочные финики как противопоставление высушенным плодам *тамр* (19:25). Термин *урджўн* обозначает засохшую пальмовую ветвь, с которой сняты плоды (36:39).

Наўā – финиковое ядро: «Поистине, Аллāх – дающий путь зерну (*ал-хабб*) и финиковой косточке (*ан-наўā*); изводит живое из мертвого и выводит мертвое из живого!» (6:95). На верхней стороне жесткого ядра имеется прорезь по всей длине. В этой выемке *накўр* находится тонкая нить *фатїл*, которая удерживает тонкую мембрану *қитмїр*, окружающую все ядро. Лексемы *фатїл*, *накўр* и *қитмїр* употребляются в Коране для обозначения чего-либо очень незначительного. Таким образом, ложные божества «не владеют и кожей финиковой косточки» (*қитмїр*, 35:13), праведники в день Страшного суда «не будут обижены и на бороздку финиковой косточки» (*накўр*, 4:124; ср. 4:53) и «на финиковую плеву» (*фатїл*, 4:49; 4:77; 17:71).

Как говорилось выше, различные пальмовые волокна шли на изготовление веревок. *Масаd* – «бытовая» веревка, из волокна листовых черешков пальмовых листьев: «И жена его [тоже] – носильщица дров, на шее у нее – [только] веревка из пальмовых волокон» (111:1). Термин *дусур* (ед. *дисār*) – веревка из пальмового волокна, традиционно используемая в аравийском судостроении для скрепления

между собой досок корпуса судна: «И понесли Мы его на сделанной из досок и вервей (*зāти алўāхин ўа-дусурин*)»* (54:13).

Значение пальмы для экономики Аравии трудно переоценить. Для нас здесь важно отметить богатство номенклатуры коранических терминов, связанных с пальмой. Она, несомненно, богаче соответствующей номенклатуры, связанной с верблюдоводством (даже если трактовать последнюю максимально широко и включить в нее набор терминов, связанных с кожей и средствами передвижения).

5.2.4. Зерно и посевы

В середине 2015 г. *āйат* 2:261 – «Те, которые расходуют свои имущества на пути Аллāха, подобны зерну, которое вырастило семь колосьев, в каждом колосе сто зерен. И Аллāх удваивает, кому пожелает. Поистине, Аллāх объемлющ, знающ!» – средства массовой информации стали цитировать особенно часто. Именно тогда запрещенная в Российской Федерации группировка ИГИЛ (ДА‘ИШ) объявила о вводе в оборот золотых *дй̄нāров*. На реверсе монет номиналом в один *дй̄нāр*, которые, как оказалось, в массовом порядке производились на подпольном «монетном дворе» в г. Газиантеп на юге Турции, изображены семь колосьев.

В Коране обращает на себя внимание множество образов, связанных с посевами и зерном, несмотря на то что Ибрāхīm поселил своего сына Исма‘йла, «отца арабов», «в долине, не имеющей злаков» (*би-ўāдин зāйри зй̄ зар‘ин*) подле священного дома Ка‘бы (14:37). Впрочем, довольно сложно определить, насколько Мекка и прилегающие районы испытывали сезонный или циклический дефицит продовольствия, поскольку подобный дефицит являлся естественной частью ритма повседневной жизни и во многих других регионах Ближнего Востока, в тексте Корана не содержится прямых указаний относительно излишне строгой экономии. При этом Коран изобилует прямыми и косвенными сообщениями о земледелии

и растениеводстве до такой степени, что если выбрать и объединить множество интересующих нас здесь контекстов, то читатель увидит мир людей, чьи жизненные интересы связаны с земледелием по преимуществу. Это противоречит широко распространенному взгляду на общество Аравии времен пророка как на общество кочевников и купцов-караванщиков. Многие, однако, объясняют тот известный факт, что чуть менее половины, десять из двадцати двух лет пророческого служения (622–632), Мухаммад жил и проповедовал в Йасрибе, крупном земледельческом оазисе.

Посевы (*харс*) причислены к числу наиболее притягательных ценностей «жизни сей» (3:14), и потому неправильное поведение человека в этой жизни, причиняющее ему вред, сравнивается в Коране с вихрем, поразившим посевы (3:117; см. также 10:24). Созвучна этому сравнению любопытная притча о владельцах сада, которые, обнаружив его опустошенным за ночь, осознали свое преступление против Бога (68:17–33). Угроза потери ценного имущества или же его фактическая утрата подчеркивают тонкий баланс между достатком и нуждой в повседневной жизни Аравии. Сходным смыслом обладают и фрагменты, обещающие возделанные поля в будущей жизни (*харс ал-ахира*, 42:20).

Земледелие на Ближнем Востоке возникло практически одновременно со скотоводством. Исследования последних лет подтвердили тот факт, что «родиной» пшеницы стали несколько регионов «Плодородного полумесяца», расположенных к северу, северо-западу и северо-востоку от Аравийского полуострова. Данные археологии и молекулярной биологии позволяют сделать вывод о том, что полба проникала на территорию Аравии и с севера (через Сирию), и с юга (через Эфиопию). Ко времени возникновения ислама местные земледельцы имели как минимум полуторатысячетный опыт возделывания злаковых растений.

В число слов, связанных в тексте Корана с зерном и посевами, входят: *хабб* (соби́р.), *хабба* (ед.) – зерно, семя; *сунбул* (соби́р.), *санъбил* (мн.); *сунбула* (ед.), *сунбулът* (мн.) – колос, колосья; *‘асф* – листья, окружающие колос; *шат’* – побег, росток; *асъара* (IV) – приводить в движение; пахать; *хараса* – пахать, возделывать землю; работать; *харс* – вспахивание, возделывание земли; обрабатываемая земля, пашня; посев; награда; урожай; *зара‘а* – сеять, сажать; пахать; возделывать, обрабатывать; *зар‘* – посев; растение; хлеба, травы; *зурра‘* (ед. *зъри‘*) – сеятели; земледельцы; *хасада* – косить, жать, снимать, собирать жатву; *хасъад* – жатва; время жатвы; *хасъид* – урожай; жнивьё.

Следует помнить, что злаковые культуры (ячмень, крупный овес, шедший на приготовление хлеба, дурра, пшеница, просо) высевались внутри садовых участков в тени пальм: «Приведи им притчей двух человек: одному Мы устроили два сада из виноградников, окружили их пальмами и устроили между ними посе́вы» (18:32). Необходимо отметить также, что урожай предназначался в пищу не только человеку, но и скоту (см. 32:27), свидетельства тому можно найти в поэзии, например у современника пророка Маққаса ал-‘А’изй:

Кони твои вспоминали ячмень по вечерам, мы же люди,
привыкшие кормить [своих скакунов] сухой травой¹.

С самых древних времен и вплоть до сегодняшнего дня цикл земледельческих работ изменений не претерпел. Всегда было необходимо вовремя обработать почву, подготовив ее к посеву, посеять семена, ухаживать за посевами в период роста и развития, собрать урожай, сохранив его часть для будущего посева. В Коране так или иначе представлены все основные работы земледельческого цикла:

¹ Маққас ал-‘А’изй (XXXV:3). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 610.

- пахота («Она – корова не укрощенная, которая пашет землю (*инна-хā бақратун лā залўлу тусўру л-арда*) и не орошает пашню (*ўа-лā тасқī л-харса*)...» (2:71); «Разве они не ходили по земле и не видели, каков был конец тех, кто был до них? Они были мощнее их силой, и распахали они землю (*ўа-ақārў л-арда*), и заселили ее больше, чем заселили они. Пришли к ним их посланники с ясными знамениями. Аллāх не был таков, чтобы их тиранить, но они сами себя тиранили!»* (30:9));
- посев («Видели ли вы, что возделываете (*тахрусўна*)? Вы ли это сеете (*а-антум тазра ўна-ху*), или Мы сеем (*ам нахну з-зāри ўна*)» (56:63–65)).
- жатва («И давайте должное во время жатвы (*ҳиқād*), но не будьте неумеренны. Поистине, Он не любит неумеренных!», (6:141; ср. строку Алқамы б. ‘Абады: «Короткие железные кольчуги шелестят на них, словно южный ветер шелестит высохшим жнивьем (*ўабс ал-ҳақād*)»)¹;
- в истории о Йўсўфе сообщается о хранении зерна про запас: «Сказал он: „Будете вы сеять (*тазра ўна*) семь лет, трудясь по обычаю. Что вы сожнете (*ҳақадтум*), оставляйте то в колосе (*сунбул*), помимо немногого, что вы съедаете“»* (12:47). Повсеместно выращиваемые пленчатые сорта зерна (пшеница, полба и ячмень) сохранялись в колосьях, поскольку твердая внешняя шелуха являлась естественной защитой от насекомых и вредителей. Сообщается также о практике выделения части скота и выращенных семян Богу, что может быть указанием на потребность в его сохранении (6:136).

Нужно также подчеркнуть, что включенность в образную систему Корана тропов, связанных с посевами и зерном, свидетельствует о важности для слушателей пророка этих элементов окружа-

¹ ‘Алқама б. ‘Абада (CXIX:28). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 783.

шей их действительности. Несмотря на то что значительные территории Внутренней Аравии были крайне засушливыми, а другие принадлежали к зоне рискованного выращивания сельскохозяйственных культур, развитые системы орошения и многовековая традиция искусного оазисного земледелия обеспечивали здесь значительные объемы сельскохозяйственного производства, которые по большей части были достаточны для покрытия внутреннего спроса. Оазисы ал-Йамāмы – богатой земледельческой области, через которую проходили караванные пути, соединявшие Наджрāн с 'Ирāком и Хиджāз с восточной Аравией, и сирийские провинции Византии, за редким исключением, исправно покрывали дефицит зерна, необходимого для приготовления ряда важнейших блюд жителей Внутренней Аравии.

5.3. Животные и их роль в хозяйственном обороте

В Коране зафиксировано около двухсот контекстов, так или иначе связанных с животными. Упоминания о шести из них вошли в названия *сūr*. Это *ал-Бақара* («Корова», 2); *Ан'ām* («Скот», 6); *ан-На'л* («Пчелы», 16); *ан-Намл* («Муравьи», 27); *ал-'Анкабūt* («Паук», 29); *ал-Фйл* («Слон», 105).

Наиболее общий коранический термин для животных в целом и для сухопутных животных в частности – *дāбба* (мн. *даўāбб*) – встречается в 18 случаях. Согласно Корану Бог – творец каждого существа на земле (2:29), Он заботится обо всех своих тварях и обеспечивает их (11:6; 29:60). Животные, обитающие на небесах и на земле, суть божественные знаки могущества Господа: «Из Его знамений – творение небес и земли и тех животных, что Он там рассеял» (42:29; см. также 2:164; 25:49; 31:10; 42:29; 45:4). Они сотворены из воды, как и всякая «вещь живая» (*шай' хайй*, 21:30), и являют различия своим

способом перемещения: «Из них есть такие, что ходят на животе, и есть из них такие, что ходят на двух ногах, и есть из них такие, что ходят на четырех» (24:45).

Номенклатура коранических животных очень разнообразна: свинья (*хунзйр/ханāзйр*), собака (*калб*), волк (*зи'б*), обезьяна (*кирада*), слон (*фйл*), лев, который обозначается редко употребляемым термином *қасўара* («побеждающий», 74:51). Несколько раз в тексте Корана упоминаются конкретные виды птиц (*тайр* и *тā'ир*): перепел (*салўā*), удод (*хухуд*), ворон (*зурāб*). Сюда следует добавить «стаи птиц» (*абāбйл*, 105:3), однако точное значение этого слова остается неясным. Обращают на себя внимание термины, обозначающие дичь (*сайд*); хищного зверя (*сабу'*) и охотничьих животных (*джаўāрих*). Рептилии, насекомые и земноводные в Коране – это два типа змей (*су'бāн* и *хаййа*); муравьи (*намл/намла*); муха (*зубāб*), комар (*ба'ўда*), вши (*қуммал*), саранча (*джарāд*), мотыльки (*фарāш*), пчела (*нахл*), паук (*'анкабўт*), термит (*дāббат ал-ард*), лягушки (*дафāди'*). В этот список можно добавить и «животное из земли» (*дāбба мин ал-ард*), которое явит себя в Судный день (27:82). Общий термин для рыбы – *хўт/хйтāн*, гигантское животное, проглотившее Йўнуса, называется *нўн* (кит?).

5.3.1. Верблюды

Богатство кочевника, его гордость и жизненные устремления связаны с разведением стадных животных. *Ан'ām* – общий и наиболее употребительный термин для их обозначения в Коране. Стадные животные, в том числе домашние, составляли основную часть имущества человека. Это прежде всего верблюды (*ибил*), овцы (*да'н*), козы (*ма'з*) и коровы (*бақар*). Именно благодаря этим животным людям доступны «согревание и польза», возможность питаться и перевозить грузы на большие расстояния. Если лошади (*хайл*) использовались лишь как средство передвижения, то верблюды (*ибил*), мулы (*биғāl*) и ослы (*хамйр*) пригодны и для перевозки грузов.

Айаты 88:17–20 подчеркивают совершенно особое положение, которое занимал верблюд в образе мироздания Мухаммада и его современников: «Разве они не посмотрят на верблюдов (*ибил*), как они созданы, и на небо, как оно возвышено, и на горы, как они водружены, и на землю, как она распростерта. Напоминай же, ведь ты – только напоминатель!». Невозможно не привести любопытное объяснение причины того, что именно верблюд выделен среди других животных как одно из знамений всемогущества Господа, предлагаемое философом и экзегетом ар-Рāзй: «Коран был ниспослан на языке арабов, которые часто путешествовали [в поисках пастбищ], так как их земли были бесплодны. Чаще всего они совершали свои путешествия верхом на верблюдах вдали от людей. Обычно, когда человек остается один, и ему не с кем поговорить и нечем занять слух и зрение, он занимает себя размышлением. Когда путешествующий араб начинает размышлять, то первым перед его взором оказывается верблюд, на котором он едет, – удивительное создание. Если он посмотрит вверх, то увидит небо. Если он посмотрит по сторонам, увидит горы, а если посмотрит вниз, то увидит землю, как если бы Господь велел ему думать во время уединения и пребывания вдали от других людей лишь об этих предметах, чтобы чувства гордыни и зависти не отвлекали бы его от абстрактных размышлений. Поскольку верблюд, небо, горы и земля – единственные объекты его созерцания в пустыне, неудивительно, что Господь привел эти четыре знамения в одной *суре*»¹.

Найденная в конце 1980-х гг. на юге красноморского побережья Аравии нижняя челюсть одногорбого верблюда (*Camelus dromedarius*), чей возраст оценивается в семь тысяч лет, является самым ранним естественно-научным доказательством присутствия здесь диких популяций этих животных. Даже приблизительное время одомашнивания верблюда в Аравии является предметом

¹ Фахр ад-Дйн ар-Рāзй. Ат-тафсйр ал-кабйр = Мафātйх ал-ғайб. Бейрут: Дār ал-фикр, 1401/1981. Т. 31. С. 159.

ожесточенных споров. Наиболее взвешенная точка зрения сводится к тому, что одnogорбые верблюды были впервые одомашнены в Центральной или Южной Аравии, приблизительно во 2-м тыс. до н. э., при этом наскальные рисунки трехтысячелетней давности на Аравийском полуострове еще изображают охоту на очевидно диких верблюдов. Ассирийский обелиск, посвященный битве при Каркаре (853 до н. э.) упоминает тысячу аравийских наездников на верблюдах. В те времена верблюд нес двух всадников. Передний был занят управлением верблюдом, второй стрелял из лука. Такие изображения можно видеть в частности на рельефах эпохи Ашурбанипала (661–631 до н. э.) в Нимруде.

Изобретение во второй половине 1-го тыс. до н. э. на севере Аравийского полуострова верблюжьего седла, позволявшего одному всаднику и управлять верблюдом, и стрелять, резко повысило военную эффективность верблюжьей кавалерии, привело к серьезным изменениям в тактических приемах ведения войны, значительному росту вклада жителей Аравии в региональную экономику и серьезным экономическим изменениям и трансформации транспортной системы. Отряды воинов на верблюдах были важнейшим элементом баланса сил в этом районе Ближнего Востока.

Верблюд в Аравии – непревзойденное транспортное средство. На протяжении многих веков Ближний Восток последовательно делал выбор в пользу верблюда, а не колеса. Обходясь длительное время без воды (до 25 дней под выюком в прохладную погоду, до пяти дней в жару и несколько месяцев – без нагрузки), самец может нести груз весом порядка 150–225 кг в течение длительного похода и порядка 500 кг на короткие расстояния. Средняя скорость верблюда составляет 5–5,5 км/ч (при ускорении – до 16 км/ч, при преодолении дюн – 1,5 км/ч). Стандартный переход каравана нагруженных поклажей верблюдов составлял около 40 км (при этом боевые верблюды развивают среднюю скорость 20–25 км/ч).

Начиная с самых ранних упоминаний с конца 3-го – начала 2-го тыс. до н. э., одомашнивание дромадера и появление палатки находятся в хронологической близости, и это не может быть лишь совпадением. Полные функциональные возможности верблюда и палатки реализовались лишь в сочетании друг с другом. Они составляют единое целое в технологической эволюции. Последствия «взаимной адаптации» верблюда и палатки невозможно переоценить. С внедрением палатки возросла мобильность, ограниченная ранее проживанием в хижинах из тростника или кустарника. С экономической точки зрения высокая подвижность в засушливых зонах является важным фактором в поддержании поголовья скота. Стало возможным накапливать имущество, связанное с палаткой, перевозимой верблюдом. Это сочетание стимулировало интенсивность накопления без обязательного перехода к оседлости. Стали доступны новые формы более интенсивного освоения районов, расположенных в глубине пустынных зон. Появилась возможность поддерживать связь с основными зонами оседлости на больших расстояниях, чем это было возможно ранее. Подвижность, создаваемая симбиозом верблюда и палатки, наделила арабийских кочевников политической автономностью, которой они пользовались до конца Первой мировой войны.

Верблюд снабжал жителя Аравии молоком (до 6,6 кг в день в период лактации, которая может длиться целый год), мясом (в среднем 600 кг живого веса), шерстью, волосом и кожей, верблюжьи кости использовались для изготовления палаточных кольшков и других орудий, верблюжий кизяк служил топливом. Верблюд – важнейшее «средство обмена» и «средство производства»: он был основой караванной торговли, сдавался внаем оседлым жителям, которые использовали его для пахоты, орошения, молотбы зерна и перевозки грузов. Наконец, домашний скот (прежде всего верблюды) – это один из символов богатства и эффективный инструмент накопления.

В Коране в лексико-семантическую группу, объединенную родовым понятием *ибил*, входит 16 терминов: *ибил*, *джамал/джимāла*, *нāқа*, *ба‘ір*, *‘ишār*, *ḏāмир*, *рикāб*, *хамўла*, *фарш*, *бахїра*, *сā‘иба*, *ўасїла*, *ҳāmї*, *будн*, *хадї*, *ҳїм*.

Термин *ибил* обозначает верблюдов в их совокупной множественности: «И из верблюдов (*ал-ибил*) – двое, и из коров – двое. Скажи: „Самцов обоих Он запретил или самок? Или то, что заключают в себе утробы самок?“» (6:144; ср. 88:17). Такое значение термин проявляет, например, в стихе ал-Джумайха:

Когда увидела она, что среди моих верблюдов (*ибил*) мало
[верблюдиц] дойных (*халўба*) и весь год для них был годом
уклонения¹.

Стих ‘Антары прекрасно иллюстрирует базовые значения терминов *джамал* и *нāқа* (верблюд и верблюдица):

Может быть, мой дядя по отцу проявит щедрость
в обретении мною желаемого и одарит верблюдами
(*джимāл*) и верблюдицами (*нийāқ*)².

Термин *джамал* (мн. *джимāла*), употреблен в Коране дважды: «Поистине, те, которые считали ложью Наши знамения и превозносились над ними, не откроются им врата неба, и не войдут они в рай, пока не войдет верблюд (*джамал*) в игольное ушко» (7:40; ср. 77:33). Термин *нāқа*, согласно уточняющим толкованиям относящийся к верблюдице четырех-пяти лет, в первую очередь предназначенной для верховой езды, появляется в историях пророка Сāлиха и самўдян: «Пришло к вам ясное свидетельство от вашего Господа:

¹ Ал-Джумайх (IV:8). The Mufaḏḏaliyāt. Vol. 1. P. 28.

² Дїўāн ‘Антар. С. 56 (99:18).

это – верблюдица (*nāqa*) Аллāха для вас знамением; оставьте ее пастись на земле Аллāха, не касайтесь ее со злом, чтобы вас не постигло мучительное наказание» (7:73; см. также 11:65; 17:59; 26:155; 54:27; 91:13).

Термин *ба'ūr* – общее обозначение для выючного верблюда, не важно, самца или самки, упомянут в Коране в связи с историей о Йўсуфе исключительно в связи с поклажей (грузом): «Вот товар наш нам возвращен; мы прокормим свою семью и сохраним нашего брата и прибавим на груз [одного] верблюда (*кайл ба'ūr*). Это – груз легкий»* (12:65). Или: «Мы разыскиваем чашу царя; тому, кто принесет ее, – груз верблюда (*химл ба'ūr*)» (12:72). Именно о таком верблюде *ба'ūr* идет речь в *му'аллаке* Имру' ал-Қайса, рассказывающего о том, как он однажды залез к возлюбленной в кузов, установленный на спине такого животного¹.

В апокалипсическом описании Судного дня термин *'uṣṣār* (ед. *'uṣṣārā*) обозначает «верблюдиц на десятом месяце беременности», которые останутся без присмотра (81:4), что было совершенно немыслимо в обычной жизни и являлось ярким образом хаоса. Забота о жеребых верблюдицах – основа будущего благосостояния, стоимость таких верблюдиц была особенно высока. Так, вождь племени 'абс Қайс б. Зухайр (ум. 631 или 632) искупил убийство верблюдицами – частично только что ожеребившимися, частично жеребыми на десятом месяце². Если их дарят гостю или режут в его присутствии, «когда весь год засушливый, голодный»³, то это считается признаком невероятной щедрости, свидетельствующей о высоком статусе племени.

¹ Имру' ал-Қайс (м.: 14). Die Sieben Mu'allakāt. S. 2.

² Jacob G. Altarabisches Beduinenleben. S. 146.

³ Goldziher I. Der Diwan des Garwal b. Aus al-Ḥuṭej'a // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 47. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1893. S. 49 (40:8).

Прежде чем зарезать верблюда, ему сперва перерубают сухожилия задних ног, чтобы он не мог двигаться, а затем перерезают горло (ср. *āyat* 22:36, где говорится о «тучных» (*ал-будн*): «А когда их бока повергнутся, то ешьте их»). Об этом неоднократно упоминается в Коране в связи с убиением верблюдицы *самудянами* (7:77; 11:65; 26:157; 54:29; 91:14).

Эпитет *ḏāmīr* (букв. «с худощавыми боками») из *āyata* 22:27: «И возвести среди людей о *хаджже*: они придут к тебе пешком и на всяких тощих (*йа'тӯ-ка риджāлан* *йа-'алā кулли ḏāmīрин*), которые приходят из всякой глубокой расщелины» – в равной степени может относиться к любому верховому животному, в поэзии, например, данным эпитетом мог называться и боевой конь¹.

Термин *рикāб* (от корневой основы *р-к-б* «садиться верхом») обозначает «верховых верблюдов»:

Неужели ты решила расстаться, ведь ваши верховые (*рикāб*)
взнузданы даже ночью мрачной!

Меня лишь страшит, что выючные (*хамӯла*) ее племени
щиплют меж жилищ ягоды *хумхум*,

Среди них сорок восемь темных дойных (*халӯба*), как
сокрытые перья угольно-черного ворона².

Такое же значение этот термин имеет и в Коране: «И что дал Аллāх в добычу о них Своему посланнику, для этого не приходилось вам гнать ни коней (*хайлин*), ни верблюдов (*рикāбин*), но Аллāх дает власть Своим посланникам, над кем хочет. Аллāх мощен над каждой вещью!» (59:6). Речь идет о изгнании из Йасриба *банӯ надйр*, которое случилось в месяц рабй' ал-аўўал четвертого хода *хиджры*.

¹ Са'лаба б. Су'айр (XXIV: 20). The Mufaḏḏalīyāt. Vol. 1. P. 674.

² 'Антара (м.: 10–12). Die Sieben Mu'allakāt. S. 27.

После двухнедельной осады члены этого племени вынуждены были выселиться только с движимым имуществом, оставив победителям свои дома. То есть мусульманам ради получения добычи не было необходимости отправлять в дальний поход ни конницу, ни верблюжью кавалерию.

Интересна оппозиция терминов *хамула* и *фарш*, которые могут в равной степени относиться к различным видам домашнего скота в зависимости от «хозяйственной ипостаси». Согласно ат-Табарӣ *хамула* (от *х-м-л* «носить, возить») обозначает домашний скот, способный перевозить груз, а *фарш* – это животные, дающие молоко, мясо которых пригодно в пищу¹, однако, с другой стороны, буквальное значение слова *фарш* – «подстилка». Таким образом в *айате* 6:142: «И из скота – выюнных и распростертых (*йа-мина л-ан'айи хамулатан йа-фаршан*). Вкушайте то, что даровал вам Аллāх, и не следуйте по стопам сатаны!»*, очевидно, подчеркиваются различия между животными, используемыми для транспортировки людей или грузов, и животными, распростертыми либо перед стрижкой шерсти, либо перед убоем и, следовательно, предназначенными в пищу².

Следующие коранические термины напоминают о доисламских практиках ритуального посвящения животных. Так, *айат* 5:103 запрещает посвящение богам стадных животных, выступающих объектами бескровного жертвоприношения: «Аллāх не устраивал ни

¹ *Абу Джа'фар Мухаммад б. Джарӣр ат-Табарӣ*. Джāми' ал-байāн 'ан таўйль ай ал-кур'āн / под ред. 'А. А. М. ат-Туркӣ. Каир: Дār Наджар, 1422/2001. Т. 9. С. 618–622.

² В словаре сабейской эпиграфики единственный термин *frs't*, производный от указанной корневой основы, зафиксирован со значением “cultivated countryside”. Возможно, животные, называемые в Коране *фарш*, были заняты в сельскохозяйственных ирригационных работах. *Beeston A. F. L., Ghul M. A., Müller W. W., Ryckmans J.* Sabaic Dictionary (English-French-Arabic). Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters; Beyrouth: Librairie du Liban, 1982. P. 46.

баҳйры, ни *сā'ибы*, ни *ўақйлы*, ни *ҳāmй*, но те, которые не уверовали, измышляют на Аллāха ложь, и большая часть их не понимает». Такие животные находились в привилегированном положении: они жили либо в особом «заповеднике» (*химā*), либо оставались при стаде и помечались особым образом. Их нельзя было ни доить, ни резать, ни использовать для верховой езды и ношения груза.

Согласно Т. Фахду¹, *баҳйра* – верблюдица «с надрезанным ухом», приносившая приплод в течение пяти лет, и ее пятый детеныш-самка (детеныша-самца съедали). В знак неприкосновенности таких верблюдиц им в длину надрезали уши. Биограф пророка Ибн Исхāқ² отмечает, что молоко *баҳйры* можно было предложить гостю или нуждающемуся человеку. *Айат* 11:64 указывает, что верблюдица, посвященная таким образом (*нāқат ал-лāхи*), была знаком пророческой миссии Сāлиха, ей позволялось пастись на «земле Аллāха» в полной безопасности.

Сā'иба – верблюдица, «отпущенная на волю» по обету, принятому в надежде на исцеление болезни или на благоприятный исход дела. Ее нельзя было использовать ни в каких целях. Ибн Исхāқ отмечает, что верблюдицу, родившую за пять лет десять самок и ни одного самца, также называли этим термином.

Термин *ўақйла* связан с посвящением седьмого по счету приплода: самца приносили в жертву, самку оставляли в стаде; при рождении разнополой двойни самца в жертву не приносили. Таким образом, считается, что *ўақйла* – это самка, рождение которой сохраняло жизнь самцу из одного с ней помета. Ибн Хишām сообщает, что термин применяется к верблюдице, родившей подряд исключительно десять самок в результате пяти беременностей.

¹ *Fahd T.* Consecration of Animals // *Encyclopaedia of the Qur'ān* / ed. by J. D. McAuliffe. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. Vol. 1. P. 401–404.

² *Ас-сйрат ан-набаўийя*. Т. 1. С. 105–107.

Хāmī или *хāmī захира-ху*, т. е. «защитником своего хребта», называли верблюда-самца, давшего большое потомство. Такое животное больше не использовалось для верховой езды и перевозки грузов и могло свободно пастись. Ибн Исхāқ применил этот термин к верблюду-самцу, который породил подряд десять верблюдиц без единого самца.

В *āyate* 22:36–37 жертвенных верблюдов (мн. *будн*, ед. *бадана*) называют отмеченными (*ша ‘ā’ир*) для Бога: «Тучных (*будн*) Мы сделали для вас из отмеченных для Аллāха; для вас в них благо».

Животных метят с помощью надреза в ухе *занма* (см. 4:119). В языческой Аравии подобным образом помечались особо ценные особи, жертвенные верблюды и священные животные. Сатана, искушая людей, напоминал им языческие обычаи: «И прикажу им, и пусть они будут обрезать уши у скота (*āзāна л-ан ‘āми*), и прикажу им, и пусть они будут изменять творение Аллāха!» (4:119).

В число жертвенных животных (*хадй*), упомянутых в *āyatah* 2:196, 5:2, 5:95, 5:97 и 48:25, несомненно входили верблюды: «Установил Аллāх Ка‘бу, священный дом, утверждением для людей, и священный месяц, и жертвенное животное, и нашейные знаки (*қалā’ид*)» (5:97).

Верблюд – основа основ караванной торговли, самое необходимое среди вьючных животных (*хамūлāt*), которых Бог создал на пользу человеку (6:142; 16:7; 40:80). В нескольких местах Корана верблюд отождествляется с кораблем. Они равно переносят (*ракиба*) человека на значительные расстояния: «Аллāх – тот, который даровал вам животных (*ал-ан ‘ām*), чтобы вы ездили на одних, а от других питались. Для вас в них есть польза; и чтобы вы достигали на них того, что нужно вашей груди, и на них и на кораблях вас перевозят (*йа-‘алай-хā йа-‘алā л-фулки тухмалūна*)» (40:79–80, см. также 23:22; 17:70; 43:12). Вспомним, что важным принципом организации торговли на Пути благовоний было активное взаимодействие

верблюжьих караванов и кораблей, которые дополняли друг друга. Кроме того, бескрайние просторы пустыни с впадинами и возвышениями развертываются перед глазами наблюдателя как бушующее море. К полудню, когда на землю ложится раскаленный воздух, его мерцание создает впечатление далекой водной глади, на поверхности которой верблюды плывут словно корабли. Следует отметить, что возвышающиеся на спинах верблюдов каркасы кузовов, поверх которых натянута ткань, выглядят как паруса:

Кому принадлежат кузова (*зу'н*), которые несут верблюды, качающиеся в предполуденной солнечной дымке, словно *дўм*-пальмы или плывущие по морю корабли (*сафйн*)?»¹

Текст Корана демонстрирует глубокое знание и вовлеченность в жизнь кочевников-скотоводов. При этом во многих случаях лексика, связанная с кочевым бытом, имеет отрицательные коннотации. Например, при описании поведения упрямых язычников: «Те, которые не веруют, подобны тому, который кричит на тех, что не слышат ничего, кроме зова и призыва: глухи, немые, слепые, — они и не понимают!» (2:171) или о джиннах и людях, призванных в ад: «Они — как скоты, даже более заблудшие. Они — находящиеся в невнимательности» (7:179). Грешников однажды приведут к адскому огню подобно тому, как бедуины ведут скот к воде: «Он [Фир'аўн] придет во главе своего народа в день воскресения и ответит их на водопой к огню (*фа-аўрада-хуму н-нāра*). Скверен водопой, к которому ведут (*ўа-би'са л-ўарду л-маўрўду*)!» (11:98, см. также 19:86; 21:98).

Напоить скот — обязанность весьма трудоемкая. Бедуины постоянно находятся в поисках водопоя, особенно во время жарких летних месяцев, когда животные могут обходиться без воды лишь короткое время. Кочевникам известно расположение колодцев (*би'р*, 22:45),

¹ Ал-Мураққиш ал-Акбар (XLVIII:1). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 467.

в которых собираются грунтовые или дождевые воды. Часто их края выложены камнями или обвалованы. Человек спускает в колодец веревку (*масад*, 111:5), черпаком служит *далу*. «Тот спустил ведро свое (*фа-адла далуа-ху*)» (12:19) – говорится в Коране об одном из путников, который обнаружил Йусуфа на дне колодца. А. Музиль описывает *далу* бедуинов рууалла как небольшую емкость диаметром 40 см, глубиной 30–50 см. Ее основой является круглая деревянная рама, к которой прикреплены кожаными ремнями две пересекающиеся деревянные планки. В их пересечении фиксируется веревка, на которой ведро спускается в колодец. Подобные ведра бывают разных размеров и в основном изготавливаются из овечьей кожи¹.

Воду переливают либо в кожаные корыта, либо в вырытые канавы, из которых затем пьют верблюды. Если место для водопоя лишь одно, то необходимо дожидаться, пока предыдущая группа не напьется. Караван, который мог растягиваться на километры, обычно был поделен на части из 25–30 верблюдов. Караванщики перед выходом тянули жребий, определявший последовательность движения групп внутри каравана. Тот, кто приходил первым, наслаждался чистой водой, последние же могли иногда довольствоваться лишь грязной жижей.

Обычно вода наполняет корыта или канавы очень медленно, измученные жаждой животные начинают терять терпение. Они на скакивают друг на друга, кусаются, опрокидывают корыта, загрязняют воду... В стихе ал-Хāдиры приводится описание истощенных от длительного путешествия верблюдов:

И лишенных сна от усталости я подгонял, дав им покой,
к изменившимся видом хромающим верблюдам.

¹ *Musil A. The Manners and Customs of the Rwala Bedouins. New York: American Geographical Society, 1928. P. 71–72.*

Путешествие лишило их плоть всякого жира, так что ты бы подумал, что они обезумевшие от жажды (*хй̣м*) с надрезанными венами передних ног.

С кожаными седлами они длинными шагами пересекают безводные равнины, и каждый бежит со знатным воином в изодранной рубахе (*қамй̣с*) от долгого пути¹.

Хуй̣ām – заболевание, распространенное среди верблюдов, возникающее в том числе вследствие того, что животные пили застойную воду, и проявляющееся в неистребимой жажде, от которой животные погибают в мучительной агонии. Лечили их при помощи кровопускания в области голеней. Именно этот образ лежит в основе описания участи грешников в аду, которые будут «пить, как пьют истомленные жаждой (*ал-хй̣м*) (56:55)».

У каждого племени есть собственное тавро (*ўасм*), которым метится принадлежащий ему скот. Раскаленное железо прикладывается к бедру, щеке, шее или уху лежащего на земле и связанного животного. Клеймо углубляется повторным дожиганием. В восклицании Мухаммада, обращенном к противнику, звучит угроза в высшей степени болезненного наказания за его клеветнические слова: «Заклеймим Мы его морду (*са-насиму-ху* ‘*ал̣ā л-хурт̣ўми*)»* (68:16).

Отрицательные коннотации использования лексики, связанной с кочевым бытом, вновь встречаются в *āйатах* 9:34–35: «А те, которые собирают золото и серебро и не расходуют его на пути Аллāха, – обрадуй их мучительным наказанием в тот день, когда в огне геенны будет это разожжено и будут заклеены этим (*фа-тук̣ўā би-хи*) их лбы, и бока, и хребты!» – слово *каў̣ā* может означать как «выжженный знак», так и «исцеление болезни прижиганием». Этот болезненный метод лечения людей и животных был распространен в Аравии до самого недавнего времени.

¹ Ал-Хāдира (VIII:22–24). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 60–61.

Верблюдов, страдающих чесоткой, также лечат каленым железом, однако чаще всего животных обрабатывают можжевельовым дегтем (*қатирāн*). Вследствие этого они специфически пахнут и имеют безобразный, отталкивающий вид: грешники в Коране стоят в оковах, «одеяние их из смолы, лица их покрывает огонь» (14:50). Невольно вспоминается строка из *му‘аллақи* Тарафы, которого изгнали сородичи, оставив одного, «словно [больного] верблюда, покрытого дегтем (*ал-ба‘йр ал-му‘аббад*)»¹.

Если верблюды особенно упрямы, в носу выжигается или вырезается отверстие, куда вставляется повод. Возможно, когда в Коране говорится об изуродованных лицах грешников, имеется в виду именно такая процедура: «И лица в тот день мрачные – можно подумать, что сделаны в них отверстия (*йуф‘алу би-хā фақйратун*)»* (75:24–25).

5.3.2. Лошадь – мул – осел

Благодаря форме головы, крупным глазам и хвосту, высоко поднимаемому при быстром аллюре, лошади арабской породы являются одними из наиболее узнаваемых в мире. Эта порода также считается одной из древнейших. Археологические данные свидетельствуют, что лошадь с характерными чертами арабской породы была одомашнена в Аравии около 4500 лет назад, т. е. ненамного позднее верблюда. Доказано, что аравийские наскальные рисунки и граффити, изображающие лошадей, были созданы около 3500 лет назад. Арабская лошадь обязана своим возникновением климатическим особенностям мест разведения (маловодье и резкие перепады температур от дня к ночи) и культуре обитателей этих мест. В условиях пустыни лишь человек мог снабдить лошадь питьем и кормом, зачастую бедуины кормили своих лошадей финиками и верблюжьим

¹ Тарафа (м.: 54). Die Sieben Mu‘allakāt.

молоком. Лошадь издавна жила в тесной связи с человеком. Чтобы уберечь коней от кражи, непогоды и хищников, их зачастую содержали в палатке вместе с женами и детьми и делили с ними питье и пищу:

Я непрестанно холил его и лелеял и проявлял к нему такую щедрость, с какой одаривает богач любезного друга.

Скудные остатки молока беременных верблюдиц доставались ему, и пока его вскармливают в палатке, покрывала с него не снимают¹.

В результате характерными чертами лошадей арабской породы стало доверие к человеку и высокая обучаемость. Бедуины издавна использовали лошадей прежде всего для военных нужд, что стало важным фактором в формировании породы. В результате многовекового отбора благодаря прекрасному уходу и жизни в условиях полупустынь возникла некрупная, плотно сбитая, очень выносливая (до 48 часов без воды, способна проходить до 160 км в сутки) и резвая лошадь (до 60 км/ч и выше на коротких дистанциях), являющаяся также долгожителем среди пород домашних лошадей. Многие из представителей породы доживают до тридцати лет, а кобылы плодовиты и сохраняют способность к размножению до глубокой старости. Порода сыграла огромную роль во всемирном коневодстве.

Во времена пророка вследствие недостатка подходящих выгонов Аравия не могла хвалиться изобилием лошадей. Они чрезвычайно ценились и выводились в качестве основного инструмента набега. Кобылами при этом дорожили больше, ибо они были спокойнее жеребцов, а по прочим качествам им не уступали. Продавали их очень редко, а дарили лишь тем, кому хотели оказать наивысшую милость:

¹ Мутаммим б. Ну'аййра (IX:24–25). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 73.

Утром я оказывался там, куда стремглав несла меня
 плывущая кобылица, и осколки стрелок ее копыт тверды,
 как финиковые косточки,

Она из тех, которых оглядывают [с восторгом] с обеих
 сторон, даже когда пот [от бешеной скачки] смачивает ее
 брюхо.

И подпруга опускается к ее коротким ребрам прямо туда,
 где повязывается женский пояс,

Ударяя по кончикам ее сосков. Иногда ее бег отклоняется
 и вновь становится прямым.

Она гнедая, несомненная окрасом, но как будто бы кожу
 повторно пропитали [красной] краской *сирф*.

Три ее ноги соперничают друг с другом в белизне бабок,
 а одна нога целиком темная,

Словно на ногах по две полосы из чистейшего серебра,
 серьги из которого возвысили бы ушко, такое нежное, что
 хочется оторвать.

Она защищена заклинаниями, не поразит ее недуг, ведь
 к обручу на ее шее привязан оберег.

И когда мы охотимся, она дает нам власть над ревущим
 [диким ослом], в которого буйство вселили сочные
 пастбища¹.

Собирательный термин *хайл*, единственный в Коране для обо-
 значения лошади², употребляется в тексте в основном при описании
 военных действий: «И приготовьте для них, сколько можете, силы

¹ Салама б. ал-Хуршуб (VI:4–12). Там же. Р. 41–44.

² Косвенно сравнительное значение лошади и верблюда в жизни Аравии накануне и во времена начального ислама показывает составленный Вл. В. Поло-
 синым предметно-тематический указатель к поэзии племени 'абс: для обозна-
 чения верблюда насчитывается 299 терминов, для обозначения лошади – 108.
 См.: Полосин Вл. В. Словарь поэтов племени 'абс. С. 579–580, 583–584.

и отрядов конницы (*йа-мин рибāти л-хайли*); ими вы устрашите врага Аллāха, и вашего врага, и других, помимо них» (8:60); «Соблазняй, кого ты можешь из них, твоим голосом и собирай против них твою конницу (*хайл*) и пехоту (*раджил*), участвуй с ними в их богатствах и детях и обещай им, – поистине, обещает Шайтāн только для обмана!» (17:64); «И что дал Аллāх в добычу о них Своему посланнику, для этого не приходилось вам гнать ни коней (*хайл*), ни верблюдов (*рикāб*), но Аллāх дает власть Своим посланникам, над кем хочет» (59:6).

Айат 100:1–5: «Клянусь мчащимися, задыхаясь, и выбивающими искры, и нападающими на заре... И они подняли там пыль, и ворвались там толпой» – напоминает характерные для доисламской поэзии описания атак всадников, поднимающих столбы пыли. Искры, о которых здесь говорится, вероятно, разлетаются из-под ног кобыл, неистово бьющих копытами по земле, усыпанной галькой. Возможно, речь идет и о подковах или, скорее, накопытниках (*на'л*), состоявших из тонкой пластинки железа с небольшим отверстием посередине, покрывавшей всю внутреннюю поверхность копыта и подогнанной по ее форме. Накопытник имел с каждой стороны по три отверстия для гвоздей, которые крепились к подошвенной поверхности копыта. Очень часто животных специально подковывали перед набегом:

И устремились мы туда навстречу неведомому верхом на скакунах с крепкими копытами, исполненными отваги

⟨...⟩

И ты увидишь, как вихрем несутся вперед обутые кузнецом в подковы (*мун'ала*), которые защищают их от ударов [о камни]¹.

¹ Суъайд б. Абӯ Кāхил (XL:25, 27). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 390–391.

Согласно Корану лошадь занимает место среди наивысших, но преходящих ценностей этого мира: «Разукрашена людям любовью страстей: к женщинам и детям и нагроможденным *қинтйрам* золота и серебра, и меченым коням (*ал-хайл ал-мусаууама*), и скоту, и посевам...» Исходя из контекста употребления в доисламской поэзии эпитета *мусаууам* можно сделать вывод, что здесь подразумеваются животные с набором физических признаков, особенно ценных в бою.

И верблюд, и арабская лошадь обладали своим набором особых качеств, необходимых для организации военных действий в условиях аравийских полупустынь и пустынь. Имеется свидетельство того, что каждый воин правильным образом экипированного отряда имел при себе и верхового верблюда, и лошадь: «Потом Посланник Аллāха отправил ‘Али б. Абй Тāлиба с напутствием: „Иди по следам людей и посмотри, что они делают и к чему склоняются. Если они держат в стороне лошадей (*ал-хайл*) и садятся на верблюдов (*ал-ибил*), то это значит, что они отправляются в Мекку. Если они едут верхом на лошадях (*ал-хайл*) и ведут верблюдов (*ал-ибил*), то направляются в Медйну. Клянусь тем, в чьих руках моя душа, если они направляются в Медйну, то я выступлю против них в Медйне и буду биться!“ ‘Али сказал: „И вот я отправился по их следам, наблюдая за тем, что они делают. Они отстранили лошадей (*ал-хайл*), сели на верблюдов (*ал-ибил*) и направились в Мекку“»¹.

Мулы (*биḡāl*) упоминаются в Коране лишь один раз. Оседлое население Хиджāза всегда высоко ценило мулов и ослов, однако бедуины относились и относятся к ним с презрением, хотя как транспортные животные они очень эффективны в гористой местности.

Согласно преданию верховым животным пророка была белая мулица (*баḡла байḍā*)². На муле ездил и Джибрил: «Когда наступил полдень к Посланнику Аллāха явился Джибрил, как рассказал

¹ Ас-сйрат ан-набауиййа. Т. 3. С. 56–57.

² Ас-сйрат ан-набауиййа. Т. 4. С. 42–43, 88, 234.

мне аз-Зухрй, в чалме (*'имāма*) из узорчатой парчи (*истабрак*) на мулице (*багла*), седло на ней было покрыто куском мягкой ткани (*катйфа*) из шелка (*дйбāдж*)»¹. В этой связи характерно и то, что ал-Бурāқ, в мусульманской мифологии верховое животное, на котором Мухаммад совершил ночное переселение из Мекки в Иерусалим (см. 17:1), представляет собой нечто среднее между мулом и ослом: «Пророк сказал: „Когда я спал в *хиджре*, ко мне пришел Джибрийл. Он толкнул меня ногой, и я сел. Я ничего не увидел. Я вернулся к своему ложу (*мадджа*)“. (...) Пришел ко мне в третий раз и толкнул меня ногой. Я сел, и он взял меня за предплечье. Я встал вместе с ним. Он вышел к двери мечети. Там стояло белое животное (*дāббат абйад*) – нечто среднее между мулом (*ал-багл*) и ослом (*ал-химār*), на боках его были два крыла, с помощью которых он приводил в движение ноги, выставляя лишь самый кончик передних ног. И посадил меня на него. Потом вышел со мной: он меня не покидал, и я от него не уходил“»².

Петроглифы, зафиксированные в Аравии, свидетельствуют, что на диких ослов, или онагров, здесь охотились со времен неолита. Ослы были одомашнены много раньше, чем это произошло с лошадьми. Это первые животные, которых древний человек научился использовать для перевозки грузов. Важно, что все виды одомашненных ослов имеют африканское происхождение, в то время как попытки приручить азиатских ослов остались безуспешными. Египет был важнейшим источником распространения одомашненных ослов по всему Ближнему Востоку.

Ослы (ед. *химār*, мн. *хамйр*, *хумур*) в Коране упоминаются пять раз в самом разном контексте: человеку, воскрешенному через 100 лет, Бог велел взглянуть на осла (*химār*: «Посмотри на кости, как мы их поднимаем, а потом одеваем мясом», – дабы он оценил

¹ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 3. С. 183–184.

² Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 2. С. 48–49.

могущество Бога» (2:259); ослы (*хамйр*), наряду с мулами и лошадьми, созданы для езды и в качестве украшения (*ли-таркабӯ-хā уа-зйнатан*) (16:8); «самый неприятный из голосов – конечно, голос ослов (*хамйр*)» (31:19); не следовавшие законам Торы евреи уподобляются ослу (*химār*), несущему книги (62:5); в день суда грешники будут похожими на «ослов (*хумур*) распуганных, что убежали от „побеждающего“ (*касӯара*, лев?)» (74:50–51).

Во времена пророка отчетливо понималось функциональное различие между дикими и одомашненными ослами, что нашло свое отражение в пищевых запретах:

«Мусульмане ели мясо домашних ослов (*лухӯм ал-хумур ал-ахлиййа*), которые принадлежали обитателям Хайбара. Тогда Посланник Аллаха поднялся и запретил людям совершать некоторые дела, которые он им назвал.

Мне рассказал ‘Абдуллāх б. ‘Амр б. Дамра ал-Фазāрй со слов Абдуллāха б. Абӯ Сулайта, со слов своего отца, который говорил: „К нам поступил запрет Посланника Аллаха есть мясо домашних ослов (*лухӯм ал-хумур ал-инсиййа*), когда котлы кипели с варевом из него, и мы перевернули те котлы вверх дном“.

Мне рассказал ‘Абдуллāх б. Абӯ Наджйх со слов Макхӯла, что Посланник Аллаха запретил им тогда брать беременных пленниц, поедать домашних ослов (*ал-химār ал-ахлийй*) и всяких зверей, имеющих клыки (*кулли зй нāбин мина с-сибā‘и*) {...}

Мне рассказал Саллām б. Киркира со слов ‘Амра б. Дйнāра, со слов Джāбира б. ‘Абдуллāха ал-Ансāрй, а Джāбир не присутствовал при Хайбаре, что когда Посланник Аллаха запрещал людям поедать мясо ослов (*лухӯм ал-хумур*), то разрешил им поедать мясо лошадей (*лухӯм ал-хайл*)»¹.

При этом дозволялось питаться мясом диких ослов: «Абӯ Қатāда как-то спросил: „О Посланник Аллаха, я поразил [на охоте] дикого

¹ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 3. С. 278–290.

осла (*асабту химāра ўахшин*), и у меня есть еще от него остаток мяса“, на что тот ответил: „Ешьте то, что осталось от мяса“»¹.

5.3.3. Крупный и мелкий рогатый скот

Находки древнейших ископаемых останков одомашненной безгорбой коровы (*Bos taurus*) сделаны на территории раннеэолитических поселений в северной Сирии и юго-восточной Турции и относятся к 8-му тыс. до н. э. Археологические участки 3–5-го тыс. до н. э., расположенные на аравийском побережье Персидского залива и в Йемене, свидетельствуют о присутствии здесь как *Bos taurus*, так и *Bos indicus* (зебу). При этом как в древности, так и сегодня мелкий рогатый скот (овцы, козы) составлял и составляет в регионе абсолютное большинство.

В хозяйственной жизни бедуинов разведение крупного рогатого скота не могло иметь существенного значения из-за нехватки подходящих выгонов, поэтому в доисламской поэзии коровы упоминаются крайне редко². Поэты-хузайлиты под терминами *бақар* и *бāқир* подразумевали диких ориксов или антилоп³. Известно, что молочных коров разводили в Йемене, и аш-Шанфарā, принадлежащий к одной из ветвей йеменского племени ал-азд, сравнивает поднятые вверх мечи с хвостами телят, выходящих из водоема (*ка-азнāби л-ҳасīли сaўāдиран*)⁴.

К кораническим терминам, обозначающим крупный рогатый скот, относятся *бақар* / *бақара* / *бақарāt* и *‘иджл*.

¹ The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī. Vol. 3. P. 45–46 (1821).

² Zwei Gedichte von Al-ʿAʿšā. II. Waddiʿ Hurairata (Mit Wörterverzeichnis-
sen lind Sachregister) / hrsg. von R. Geyer. Wien: Alfred Hölder, 1919. S. 18 (61);
*Goldziher I. Der Diwan des Garwal b. Aus al-Ḥuṭejʿa // Zeitschrift der Deutschen
Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 46. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1892. S. 182 (II:7).*

³ Қайс б. ал-ʿАйзāра (114:4; 116:12). Kosegarten J. G. L. The Hudsailian
Poems. P. 248, 262.

⁴ Аш-Шанфарā ал-Аздй (XX:26). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 205.

В *сӯре ал-Бақара* («Корова») Мӯса приводит своему народу описание животного, предназначенного по велению Аллāха на заклание: «Она – корова, не старая и не телка, средняя по возрасту между этим (*бақаратун лā фāридун ўа-лā бикрун ‘аўāнун байна зāлика*)» (2:68); «Она – корова желтая, светел цвет ее, радует она смотрящих (*бақаратун Ҷафрā’у*)» (2:69); «Она – корова не укрощенная, которая не пашет землю и не орошает пашню, она сохранена в целости, нет отметины на ней (*бақаратун лā залўлун тусўру л-арда ўа-лā таскī л-харса мусалламатун лā шийата фй-хā*)» (2:71). В *сӯре ал-Ан‘ām* («Скот») речь идет о пищевых предписаниях: «Восемь – парами: из овец – две, и из коз – две. Скажи: „Самцов обоих Он запретил или самок? Или то, что заключают в себе утробы самок? Сообщите мне со знанием, если вы говорите правду“. И из верблюдов – двое, и из коров – двое» (6:143–144). И, наконец, коровы упоминаются в *сӯре ‘Йўсуф*: «И сказал царь: „Вот, вижу я семь коров тучных, поедающих их семь тощих; и семь колосов зеленых и других – сухих. О, знать! Дайте решение о моем видении, если вы можете толковать видения!“» (12:3; ср. 12:46).

Термин *‘иджл* в основном относится к тельцу, которому стал поклоняться народ Мӯсы, сделав его из своих украшений (2:51, 54, 92–92; 4:153; 7:148, 152; 20:87). В двух случаях этот термин указывает на кушанье, предложенное Ибрāхїмом посланникам Аллāха: «Вот вошли они к нему и сказали: „Мир!“ Сказал он: „Мир! Люди неведомые!“ И вышел он к своей семье, и принес жирного теленка (*‘иджл самїн*), и предложил им, сказав: „Не покушаете ли?“» (51:25–27).

С некоторой натяжкой можно предположить, что термин *‘иджл*, связанный с ветхозаветной историей (т. е. с Великой Сирией и Египтом), обозначал безгорбых коров (*Bos taurus*), а термин *бақара* – зебу (*Bos indicus*), т. е. коров и быков африканского происхождения – небольших, но сильных и костистых, с характерным жировым

горбом. В последнем случае можно говорить о сравнительно развитой терминологии, обозначающей животных разного возраста, о приоритетной масти (желтой), о том, что существовали как одомашненные (и помеченные) особи, так и дикие. Крупный рогатый скот этого типа использовался как тягловая сила (пахота, извлечение воды из колодца) и как источник мяса: «Тем, которые обратились в иудейство, Мы запретили всех имеющих копыто, а из рогатой скотины – крупной и мелкой (*ʿa-мина л-бақари ʿa-л-ғанамы*) – запретили Мы им жир (*шухӯм*), кроме носимого их хребтами (*иллә мә ғамалат зухӯру-хумә*) или внутренностями, или того, что смешался с костями»*(6:146).

Аравия издавна славилась изобилием мелкого рогатого скота. Вспомним слова Иезекииля, сказанные о торговле Тира: «Аравия и все князья Кидарские производили мену с тобою: ягнят и баранов и козлов променивали тебе» (Иез. 27:21).

Передвижения со стадами овец и коз на значительные расстояния невозможны. Они намного прихотливее верблюдов в отношении пищи и воды. При этом овцы и козы занимают разные ниши: в пустынных и полупустынных районах для овец необходимы пусть небогатые, но обширные пастбища; козы по своей природе – горные животные и могут пастись в местах, недоступных для другого скота. Они могут довольствоваться еще более скудными пастбищами. В Аравии значительная часть рациона (молочные продукты, мясо, жир) и потребности в коже и шерсти могли быть обеспечены лишь при активном использовании мелкого рогатого скота. Останки овец вместе с веретенами и другими предметами, связанными с ткацким производством, постоянно обнаруживаются на неолитических стоянках Ближнего Востока. При этом чем современнее стоянка, тем такая связь становится более устойчивой.

Мелкий рогатый скот представлен в Коране терминами *ғанам*, *на'джа* / *ни'адж* (овцы-самки), *ға'н* (овцы) и *ма'з* (козы).

К мелкому рогатому скоту *ғанам*, выпасаемому Мұсой (20:18) и повредившему ниву, о которой судили Сулаймāн и Дāўūd (21:78), относятся овцы (*да'н*) и козы (*ма'з*) (6:143). Эти два термина противопоставляются друг другу по признаку волосяного покрова (у *ма'з* – волос, у *да'н* – шерсть). Предание приписывает Мухаммаду слова: «Гордость и высокомерие – у владельцев лошадей и верблюдов (*ахли л-хайли йа-л-ибили*)... а кротость – у владельцев мелкого рогатого скота (*ахли л-ғанами*)»¹. Владение мелким рогатым скотом предполагает определенный образ жизни: полукочевой или оседлый. При сезонных перекочевках издавна существовала практика временной передачи стад мелкого рогатого скота полуоседлым соплеменникам. По обыкновению утром скот выгоняют на пастбище и вечером приводят домой: «Для вас в них – красота, когда вы их гоните на покой и когда выпускаете» (16:6). Иногда стада остаются на ночь под надзором в загоне (*хазйра*). Загон в основном сооружается из прутьев, веток и густого кустарника. По поводу наказания *самўдян* в Коране сообщается: «Вот, Мы послали на них единый вопль, и они стали, как трава строителя оград (*ка-хашйми л-мухтазири*)» (54:31).

Термин *на'джа* (мн. *ни'адж*), обозначающий овцу от трех до семи лет, употреблен лишь в кораническом отрывке о двух братьях, обратившихся к Дāўūd с просьбой разрешить их спор. В *айатах* 38:21–24 Коран пересказывает библейскую историю (II Цар. 12:1 и сл.) о Давиде и пророке Нафане: «А дошел ли до тебя рассказ о врагах?.. Вот они вошли к Дāўūd... Сказали они... „[мы] – два врага – один из нас злоумыслил на другого. Рассуди нас по истине... Вот это – брат мой (*ах*), у него девяносто девять овец, а у меня одна овца (*на'джа*). И сказал он: „Поручи мне ее!“ – и победил меня в речи“. Сказал он [Дāўūd]: „Он обидел тебя, прося твою овцу (*на'джа*), к своим. Ведь многие из совладельцев (*ал-хулатā*) злоумышляют друг на друга...“»^{*}

¹ The Translations of the Meanings of *Saḥīḥ al-Bukhārī*. Vol. 4. P. 58–59 (3301).

Здесь термин *ал-хулатā* обозначает круг родственников, «имевших согласно традиции право на совладение имуществом, в данном случае скотом. Родственники, между которыми идет тяжба, названы „братьями“ (*ах*), и хотя термин *ах* может иметь значение „соплеменник“, здесь, по-видимому, говорится о родных братьях. В канву библейского сюжета Мухаммад вкладывает ситуацию, типичную для мекканского общества: распад патриархальной семьи, неравный дележ имущества между входившими в нее малыми семьями, братьями, которые становятся „врагами“ и „злоумышляют друг на друга“»¹.

В поэзии *на ‘джа* – дикое животное:

Следы стоянки в ал-Джаўнāне не желают меняться, хотя
к прошедшему году добавили еще целый год,

Получив взамен Лайлы там, где они жила, степных антилоп
(*ни ‘аѓж ал-малā*), пасущихся в ад-Дахўле и Хāймале,
Пестрящих пятнышками, с темно-коричневыми щеками,
будто бы на них белые длиннополые накидки из города
Сāбир.

[Рога их] напоминают копья, которые воткнули в землю
воины, сделав утром привал: они высятся прямо и криво².

5.3.4. Охота

Об «охоте на суше» (*сайд ал-барр*) в Коране сообщается в связи с запретом на этот промысел во время пребывания в *хараме* (5:2, 95–96). На протяжении тысячелетий охота на диких животных в Аравии была не только важным дополнительным источником жизнеобеспечения, но и демонстрацией мужества, ритуальным действием, посвященным богам, развлечением и способом защиты соплеменников и пастбищ.

¹ Резван Е. А. Коран и его мир. С. 112.

² Харāша б. ‘Амр ал-‘Абсī (СХХI:1–4). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 823–824.

Древние наскальные изображения и эпиграфические надписи, описания сцен охоты в доисламской поэзии и ранние западноевропейские этнографические данные достаточно информативны в отношении предпочитаемых в качестве дичи крупных животных. Это в первую очередь аравийская (белая) газель (*Gazella Arabica*) – *зabū*, *ғазал*, *рйм*; аравийский орикс (*Oryx leucoryx*) – *ал-махā ал-‘арабū*, *бақар ўаҳиш*; нубийский горный козел (*Capra ibex nubiana*) – *ўа’л*; сирийский страус (*Struthio camelus syriacus*) – *на‘āма*, *ра’л*; сирийский кулан (*Equus hemionus*) – *ҳимāр ал-ўаҳи* или *ҳимāр ал-ўаҳиш*; *‘айр*, *фара’*, *‘ард*; сирийская косуля (*Capreolus capreolus*) – *‘аййил*¹. Охота на некоторые виды травоядных носила сезонный характер и велась в определенных областях, славившихся изобилием животных в периоды их миграции.

Охотились аравитяне как верхом на верблюдах и лошадях, так и пешими. Распространенным охотничьим вооружением были лук со стрелами (*рамй*, *римāйа*), метательная дубинка с металлическим наконечником (*ми‘рāд*), а также упоминаемое в Коране копье (*румх*): «О вы, которые уверовали! Конечно, Аллāх будет испытывать вас добычей, которую получают на охоте ваши руки и ваши копья, чтобы узнать Аллāху, кто боится Его втайне. А кто преступит после этого, тому – болезненное наказание» (5:94). На мелких животных, например зайцев, бедуины охотились при помощи метательных камней или глиняных шаров (*бундука*), которыми они весьма искусно выстреливали через духовую трубку.

Дичь обычно подстерегали в засаде либо пытались разыскивать ее с помощью специально обученных животных (*джāриха*, мн. *джаўāрих*): «Они спрашивают тебя: что им дозволено? Скажи: „Дозволены вам блага и то, чему вы научили, натаскивая, хищных животных (*ўа-мā ‘алламтум мина л-джаўāрихи мукаллибйна*),

¹ *Maraqten M. Hunting in Pre-Islamic Arabia in Light of the Epigraphic Evidence // Arabian Archaeology and Epigraphy. 2015. Vol. 26. P. 208–234.*

которых учите тому, чему научил вас Аллāх. Ешьте же то, что они схватят для вас, и поминайте над этим имя Аллāха; и бойтесь Аллāха, – поистине, Аллāх скор в расчете!..“»* (5:4). В первую очередь аравийским охотникам помогали благородные борзые *салūkī*, пользовавшиеся особым расположением по сравнению с обычными домашними собаками, поскольку они обладали превосходным зрением, быстротой и необходимым боевым духом.

Когда стрелки отчаялись [поразить свою жертву], они послали обученных вислоухих, поджарых, в сырмятных ошейниках¹.

Термин *мукаллиб* употребляется в поэзии в схожем контексте:

Пока не выпали на долю его [молодого самца газели] ловчие собаки, подготовленные натаскивателем (*мукаллиб*), с которыми худощавый [охотник] устремляется [к добыче] словно волк².

Для поимки крупных животных использовались и веревочные сети (*хибāла*), и глубокие ямы-ловушки (*джубб*), с которыми связаны сохранившиеся до наших дней на территории Аравии и Великой Сирии масштабные (протяженностью до 10 км) древние сооружения, так называемые “desert kites”, представляющие собой две сходящиеся каменные стены, образующие узкий вход в круглый загон или яму. В них за один раз можно было направить сотни мигрирующих газелей. Расположение таких ловушек вблизи водных источников доказывает, что их целенаправленно возводили с учетом местной топографии, знания периодов передвижения диких стад и выпадения дождевых осадков, собирающихся в водохранилища и привлекающих животных.

¹ Лабйд (м.: 49). Die sieben Mu‘allakāt. S. 18.

² Dīwān Labīd. S. 68 (XIII:22).

С одной стороны, арабийская поэзия содержит многочисленные красочные описания сцен охоты (*тарадиййа*), но с другой – она свидетельствует о том, что люди, живущие исключительно за счет охоты, относились к беднейшим слоям арабийского общества, поскольку не владели скотом. Так, злосчастный охотник в стихе Музаррида б. Дирāра возвращается домой после гибели своих собак, и жена предлагает ему утолить голод водой из колодца и куском сморщенной сухой кожи годичной давности¹, а у охотника в стихе Рабī‘а б. Мақрūма в ответственный момент лопается тетива, а ведь «если он не добудет для своих детей свежего мяса из шеи дикого животного, им придется голодать»². Охота, в первую очередь сезонная, позволяла бедуину разнообразить скудное питание. При этом во многих случаях незначительная добыча едва окупала затраченное время и приложенные усилия.

Термин *сайд* обозначает в Коране не только охоту, но и рыбную ловлю, которая не имела значения в повседневной жизни Внутренней Аравии и потому не получила отражения в доисламской поэзии. Более того, кочевники избегали употреблять рыбу в пищу. Однако с незапамятных времен было известно, что моря, омывающие берега Аравии, изобилуют рыбой, черепахами, другими морскими животными. Во многих местах морское и речное (где это было возможно) рыболовство на протяжении столетий являлось основным источником пищи и дохода прибрежного населения. Коран неоднократно подчеркивает, что человеку дозволено извлекать из обоих морей – сладкого и соленого – «свежее мясо» (*лаḥм тарийй*, 16:14; 35:12). Также он позволяет верующим во время паломничества, когда охота на суше запрещена, ловить рыбу – «дичь моря» (*сайд ал-баḥр*, 5:96) – и питаться ею.

Сведения об использовании собственно рыбы (*ḫūt*, мн. *ḫūtān*) в пищу встречаются в Коране в контекстах, связанных с иудейскими

¹ Музаррид б. Дирāр (XVII:72). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 181.

² Рабī‘а б. Мақрūм (XXXIX:29). Там же. P. 380.

преданиями: «И спроси у них о селении, которое было около моря, как они не чтили субботу, когда их рыбы (*хйтāн*) появлялись на поверхности в день субботний, и скрывались в остальные дни. Так Мы испытываем их за то, что они нечестивы!»* (7:163); «А когда они [Мўсā и юноша] дошли до соединения между ними [двумя морями], то забыли свою рыбу, и она направила свой путь, устремившись в море. Когда же они прошли, он сказал своему юноше: „Принеси нам наш обед (*ғадā*)”, мы испытали от этого нашего пути тяготы“. Он сказал: „Видишь ли, когда мы укрылись у скалы, то я забыл рыбу. Заставил меня забыть только Шайтāн, чтобы я не вспомнил, и она направила свой путь в море дивным образом“»* (18:61–63).

В целом Коран демонстрирует естественную вовлеченность жителей оседлых центров в жизнь кочевников-скотоводов. Речь идет в первую очередь о верблюдоводстве в разных ипостасях, о разведении мелкого рогатого скота, которое было связано с полуоседлым, полукочевым образом жизни и служило основным источником получения мяса и молока. «Размытость границ» оседлости позволяет утверждать, что во многих случаях жители оазиса обеспечивали себя мясом и молочными продуктами самостоятельно.

5.4. Система питания

Тема пищи и питания в Коране связана с такими глагольными корнями, как 'к-л («есть», «съедать», «пожирать»); т- 'м («есть», «питаться»; «вкушать», «пробовать»); з-й-к («пробовать на вкус»), ш-р-б («пить»), с-к-й («поить»; «орошать», «поливать»), а также р-з-к («обеспечивать пропитанием», «наделять средствами к существованию»), производные формы которых употребляются во множестве случаев. Дополняют их и однократно встречающиеся глаголы *таджарра*'а (V) «пить небольшими глотками»; «глотать (жидкость)» (14:16); *бали*'а (I) «глотать» (11:44) и *асāга* (IV) «легко проглатывать», «усваивать» (14:17).

В Коране можно выделить целый ряд четких сюжетных линий, в которых тем или иным образом отражена тема пищи и питания:

- пища и питье как знамение созидательного могущества Господа – Кормителя (*муķīt*, 4:85) и Подателя надела (*раззāķ*, 51:58), низвергнувшего с небес воду (*мā*'), смешавшего с нею всевозможные растения (*набāt*) земли, насыщающие все живое, и даровавшего в пользование людям животных, от которых они получают различные виды мяса (*лаҳм*), молоко (*лабан*) и мед (*'асал*);
- пищевые предписания и запреты, которые в Коране касаются, с одной стороны, вина и ряда продуктов животного происхождения, а с другой – особенностей соблюдения ритуального воздержания (*саўм*, *сийām*);
- социально-этические нормы, такие как обеспечение питанием нуждающихся и соблюдение умеренности в еде и питье в качестве повседневной практики;
- пища и питье в раю и аду;
- пища как сущностный признак: Бог не нуждается в жертвоприношении – «Он питает, а Его не питают» (6:14), но Его посланники обладают человеческой природой со всеми ее потребностями – «Мы не делали их телом, не вкушающим пищу, и не были они вечными» (21:8);
- пища в повествованиях об Āдаме (вкушение запретного плода), о Мўсе (низведение манны и перепелов), об Ёсе (трапеза с неба), о Йўсуфе (толкование снов) и Марйам (финиковая пальма и ручей в пустыне).

5.4.1. Голод

Жизнь в аравийских степях и полупустынях, способных дать кочевнику лишь самое скудное пропитание, никогда не была легкой. Ее очень частым спутником был голод. Одно из самых ярких

описаний голода в доисламской поэзии, несомненно, принадлежит аш-Шанфарэ, одному из поэтов-изгоев (*су'лūk*), который представил преодоление тягот одинокой жизни в пустыне в качестве идеального образца терпения и храбрости:

Я затягиваю отсрочку голоду (*ал-джӯ'*) так, что умерщвляю его; воспоминание о нем я ударяю по боку и не обращаю больше внимания.

⟨...⟩

Я бегаю по утрам и при скудной пище, как бегают поджарый темно-серый, которого передают друг другу пустыни¹.

Тема голода в Коране и доисламской поэзии связана с важнейшими для Аравии той поры проблемами – обеспечением выживаемости популяции и «социальным регулированием» внутри племенной общности. Диетические образы играют важнейшую роль в кораническом дискурсе о посмертном воздаянии: это касается как условного «приготовления пищи» на огне, так и самих «яств», ожидающих грешников в аду и праведников в раю. Между тем анализ коранических сюжетов этого рода и связанной с ними лексики позволит в некоторой степени описать и «бытовые реалии» общества Аравии времен пророка.

В коранической проповеди о грехопадении представлены важнейшие характеристики рая, побуждающие человека на протяжении всей земной жизни к стремлению его обрести: «Ведь тебе можно не голодать там (*а-лā таджӯ'а фй-хā*), и не быть нагим (*йа-лā та'рā*),

¹ Имйль Бадй' Йа'кӯб. Дйўāн аш-Шанфарā. Байрӯт: Дār ал-китāб ал-'арабй, 1996. С. 62–63 (17:22, 27). Пер. И. Ю. Крачковского: *Крачковский И. Ю. Аш-Шанфарā. Песнь пустыни* // Избранные сочинения. Том 2: Арабская средневековая художественная литература. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1956. С. 241.

и не жажда там (*lā tazma'ū fī-hā*), и не страдать от зноя (*ʾā-lā taḍḥā*)» (20:118–119).

Чувство голода (*джӯ'*), непременно сопряженное с состоянием страха (*хаўф*), относится в Коране к явлениям земного мира, которыми управляет Господь: «Мы испытываем вас кое-чем из страха (*хаўф*), голода (*джӯ'*), недостатка в имуществе (*амўāl*) и душах (*анфус*) и плодах (*самарāt*)» (2:155); «Дал вкусить ему Аллāх одевание голода (*libās al-djū'*) и боязни (*хаўф*) за то, что они совершали» (16:112); «Пусть же они поклоняются Господу этого дома, накормил их после голода (*at'ama-hum min djū'in*) и обезопасил после страха (*хаўф*) (106:3–4). Грешников в аду также ожидает пища, достойная их земных деяний (77:46), однако же, как сказано в *āyātaḥ* 82:6–7, она «не утучняет (*lā йусмину*) и от голода (*ʾā lā йуғнī мин джӯ'ин*) не избавляет».

Термин *махмаса* обозначает длительный голод, истощающий человека и вынуждающий его ради сохранения жизни нарушать пищевой запрет (5:3). Употребление в поэзии именных форм с корнем *х-м-с* связано в первую очередь с впалым животом, наблюдаемым при голодании:

Я скручиваю при голодовке (*ал-хамс*) кишки, как
скручиваются нити искусника, которые свертывают
и свивают¹.

В Коране этот термин употребляется в описании отказавших в поддержке пророка жителей Медйны и тех, «кто кругом них из бедуинов (*ал-а'рāб*)», которых «не постигала ни жажда (*зама'*), ни усталость (*насаб*), ни истощение от голода (*махмаса*) на пути Аллāха»* (9:120).

¹ Дйўāн аш-Шанфарā. С. 63 (17:26). Пер. И. Ю. Крачковского: *Крачковский И. Ю. Аш-Шанфарā. Песнь пустыни*. С. 241.

Состояние голода, сопровождающееся предельным измождением, обозначается термином *масҗаба*: «Отпустит раба или накормит в день голода (*масҗаба*) сироту из родственников или бедняка оскудевшего» (90:13–16). Созвучна этим *āйатам* и строка *Зӯ-л-Исбā*, обращающегося к некому ‘Амру, сыну дяди по отцу (*ибн ‘амм*):

Ты не накормишь моих домочадцев в день голода (*масҗаба*)
и сам не защитишь меня в беде¹.

Обращаясь в теме голода в доисламской поэзии, позволяющей в некоторой степени определить существенные черты жизни кочевников, Бравманн отмечает зафиксированный у разных поэтов мотив противопоставления ночного голодания (*бāта ‘алā т-таўā*) дневной деятельности, а также обычай трехдневного воздержания от пищи, обусловленный периодом охоты или совершения набегов, с последующим обильным поглощением мяса. Таким образом, пост трех дней, упоминаемый в Коране (*фа-сийāму салāсати айāмин*, 2:196; 5:89), отражает традиционные представления о человеческих возможностях при воздержании от пищи².

С темой голода в доисламской Аравии связана многократно упоминаемая в поэзии и запрещенная в Коране игра *майсир*³ – важнейшая форма бескорыстной и безвозмездной помощи голодающим сородичам. Участники игры разыгрывали между собой стрелы, соотнесенные с частями верблюдицы, приготовленной к убою. Проигравшие оплачивали стоимость верблюдицы, а ее мясо передавалось в пользу нуждающихся.

¹ *Зӯ ал-Исбā* (XXXI:5). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 322.

² Bravmann M. M. The Spiritual Background of Early Islam. P. 296–300.

³ Подробнее см.: Jamil N. Playing for Time: Maysir-Gambling in Early Arabic Poetry // Islamic Reflections, Arabic Musings: Studies in Honour of Alan Jones / ed. by Robert G. Hoyland & Philip F. Kennedy. Oxford: Gibb Memorial Trust, 2004. P. 48–90.

Терминология, связанная с игрой, наполнена символическими смыслами. *Рибāба* («кровнородственный договор») обозначает и мешок, куда игроки в *майсир* кладут десять стрел. Это как бы «объединенное тело» кровнородственной группы (*‘ашйра* / *ма‘шар* от основы с базовым значением «брать одно из десяти»). *Рибāба* подразумевает совершение ее членами «коллективного выкупа» – (*фидā’*). Соблюдение этических норм «коллективного выкупа» (*фидā’*) требовало от мужчин жертвовать собой в соревновании ради обеспечения выживания членов племени, подтверждая свою щедрость и благородство. *Қидāх* («стрелы для игры в *майсир*») обозначали членов кровнородственного коллектива, *рихāн* («метки на стрелах») – ставки, тождественные жизням. Строки Лабйда свидетельствуют, что жизнь человека – это *рахн* («ставка») по отношению к тому, кто побеждает в игре (*ўа-нафсу л-фатā рахнун би-қамрати му‘риби*)¹. *Майсир* обладал непосредственной связью с представлениями о дуализме вселенной, где над вечной борьбой жизни и смерти довлеет рок (*дахр*).

Являясь частью древнейших языческих практик, *майсир* оказался несовместим с коранической проповедью о вере в единого всемогущего Бога – единственной основе внутриобщинной этики – и выступил антагонистом *закāту*, регулярному сбору в пользу нуждающихся мусульман, введенному пророком: «И питайтесь тем, чем наделяет вас Аллāх, дозволенным, благим. И бойтесь Аллāха, в которого вы веруете! Аллāх не взыскивает с вас за легкомыслие в ваших клятвах, но Он взыскивает с вас за то, что вы связываете клятвы. Искуплением этого – накормить десять бедняков средним из того, чем вы кормите свои семьи, или одеть их (*кисўату-хум*), или освободить раба. А кто не найдет, то – пост трех дней. Это – искупление ваших клятв, которыми вы поклялись. Охраняйте же ваши клятвы! Так разъясняет Аллāх вам Свои знамения, – может быть, вы будете

¹ Dīwān Labīd. S. 32 (IX:9).

благодарны! О вы, которые уверовали! Вино, *майсир*, жертвенники, стрелы – мерзость из деяния сатаны. Сторонитесь же этого, – может быть, вы окажетесь счастливыми! Шайтāн желает заронить среди вас вражду и ненависть вином (*ал-хамр*) и *майсиром* и отклонить вас от поминания Аллāха и молитвы. Удержитесь ли вы? Повинуйтесь же Аллāху и повинуйтесь посланнику и берегитесь! А если вы отвернетесь, то знайте, что на Нашем посланнике только ясная передача» (5:88–91, см. также 2:219).

5.4.2. Пищевые запреты и диетические предписания

Набор пищевых запретов отличает одну религиозную общину от другой, а их соблюдение для верующего становится одним из определяющих факторов на пути к спасению. Возникновение ислама привело к становлению среди мусульман системы пищевых запретов и диетических предписаний, которые стали отражением как собственного внутриаравийского опыта, так и многовекового процесса культурного взаимодействия народов Ближнего Востока.

Согласно Корану грехопадение первых людей произошло вследствие нарушения символического пищевого запрета, ведь Бог разрешил Āдаму и его жене питаться любыми плодами, произрастающими в раю, но запретил приближаться к дереву вечности (*шад-жарат ал-хулд*), «чтобы не оказаться из неправедных» (2:35; 7:19; 20:120). Āдам и Ҳаўўā' (ее имя в тексте Корана отсутствует) были изгнаны из рая, но пищевые запреты велено соблюдать и их потомкам: «О люди! Ешьте то, что на земле, дозволенным, благим, и не следуйте по стопам Шайтāна, – ведь он для вас враг явный! Он приказывает вам только зло и мерзость и чтобы вы говорили на Аллāха то, чего не знаете»* (2:168–169; ср. 6:142).

Диетические предписания, установленные для мусульман в Коране, не столь всеобъемлющи, как у иудеев, и, по мнению М. Дуг-

лас, связаны с непосредственным послушанием Богу¹. К запрещенным продуктам животного происхождения в Коране относятся мертвечина (*майта*), пролитая кровь в результате надлежащим образом произведенного акта убоя (*дамм масфӯҳ*), мясо свиньи (*лаҳм хинзӣр*), мясо животных, заколотых без призывания Аллāха и заколотых на языческих жертвенниках, а также мясо, разыгранное в *майсир*.

Что касается запрещенной к употреблению в пищу мертвечины, то, согласно Корану, к ней относятся задушенные животные (*мунҳаниқа*), забитые до смерти (*маўқӯза*), разбившиеся при падении (*мутараддийа*), забоданные до смерти (*напӣҳа*) и «те, что ел дикий зверь» (*мā акала с-сабу'у*) (5:3; 6:145). При этом Бог прощает человека за поедание недозволенного мяса, особенно если его вынуждают к этому такие обстоятельства, как страх перед голодом (*маҳмаса*), или же в нарушении запрета отсутствует заведомо греховный умысел (5:3, ср. 2:173; 6:145). Через пищевые запреты устанавливаются социальные различия между верующими и теми, кто следует по стопам Шайтāна (6:142).

В *āйате* 5:5 решается вопрос о дозволенной пище последователей христианства и иудаизма, признающих единство Бога: «Сегодня разрешены вам блага; и пища тех, кому даровано Писание, разрешается вам и ваша пища разрешается им» (ср. 3:93: «Всякая пища была дозволена сынам Исрā'ила, кроме того, что запретил Исрā'ил сам себе раньше, чем была ниспослана Тора»). В Коране напоминаются и основные запреты, предписанные иудеям: «Мы запретили всех имеющих когти (*зӣ зуфурин*), а из коров (*ал-бақар*) и овец (*ал-ғанами*) запретили Мы им жир (*шухӯм*), кроме носимого их хребтами (*зухӯр*) или внутренностями (*хаўāйā*), или того, что смешалось с костями ('*азм*)»* (6:146).

¹ Douglas M. Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo. London: Routledge and Kegan Paul, 1966. P. 41–57.

Иудейская и исламская традиции едины в религиозном запрете употреблять в пищу свинину. Это табу, являясь одним из наиболее значимых маркеров как этнической принадлежности, так и религиозного кода, уходит своими корнями в древнюю историю Ближнего Востока. И. Ш. Шифман полагает, что причину этого запрета следует искать лишь в религиозной сфере, поскольку экологические и экономические причины не что иное, как «приписывание древним законодателям современных воззрений, которых они иметь не могли»¹. Р. А. Лоббан-мл. предлагает междисциплинарный подход к данной проблеме, построенный на анализе «сложного синергического взаимодействия и конкуренции нескольких видов одомашненных животных, изменения экологии в результате вмешательства человека, политической эволюции и символизма в религии и мифологии»².

Согласно Р. А. Лоббану-мл., в Древнем Египте задолго до Династического периода одомашненные свиньи обитали в идеальных для их существования болотистых экосистемах дельты Нила и Фаюмского оазиса, они хорошо размножались, и их мясо было доступным продуктом питания. В Нижнем Египте свинья считалась тотемным животным, но когда возникла необходимость развития сельского хозяйства и ирригации для повышения поголовья крупного рогатого скота, овец и коз, среда обитания свиней претерпела изменения и была нарушена. При этом импульс к формированию государственности исходил из Верхнего Египта, где был свой тотем – царский сокол, олицетворявший Гора. В начале Династического периода свинья в сознании жителей долины Нила была связана с Сетом – притеснителем Гора и убийцей Осириса, который стал воплощением зла и предательства. За тысячелетнюю историю египетского обще-

¹ Шифман И. Ш. О некоторых установлениях раннего ислама // Ислам. Религия, общество, государство / отв. ред. П. А. Грязневич, С. М. Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984. С. 37.

² Lobban Jr. R. A. Pigs and Their Prohibition // International Journal of Middle East Studies. 1994. Vol. 26. № 1. P. 58.

ства неприязненное отношение к свиньям подверглось дальнейшей трансформации, этому способствовал период владычества в Египте кочевников-гиксосов, установивших культ Сета. Ко времени становления Нового царства (XVI в. до н. э.) табуирование свинины прежде всего касалось знати, при этом она по-прежнему входила в рацион простолюдинов.

На основании исторической реконструкции Лоббан полагает, что, вероятно, в период правления фараона Рамзеса II еврейский пророк Моисей занимал должность высокопоставленного чиновника и, таким образом, следовал диетическим предписаниям людей своего круга. Вследствие конфликта с властями Моисей бежал со своим народом в синайскую пустыню, не отказываясь от принятого в Египте табу. В качестве маркера высокого социального статуса и, позже, еврейской идентичности строгое соблюдение запрета на свиное мясо приобрело идеологическую основу. По мнению исследователя, отношение к свинье и свиному мясу в обществе (иногда даже вне зависимости от религиозных предписаний) также обусловлено климатическими особенностями региона. Таким образом, зародившееся в Древнем Египте табу на свиное мясо было заимствовано иудаизмом, соблюдалось ранними христианами, а затем в упрощенной форме получило новое рождение в исламе.

В Коране для обозначения опьяняющих напитков используется три термина сиро-арамейского происхождения: *хамр* (виноградное вино: 2:219; 5:90–91; 12:36, 41; 47:15), *сакар* (крепкий напиток: 16:67) и *рахйк* (особо ценное выдержанное вино превосходного качества, запечатанное мускусом (*хитāму-ху мискун*) и смешанное с влагой *таснйма* – «источника, из которого пьют приближенные»: 83:25–28; иносказательно – божественный кубок с питьем из чистого источника, которое не опьяняет: 37:45; 56:18–19). Выдержанное вино часто приправляли специями. Так в «Сйре» в поэтическом фрагменте, приписываемом ʒū Джадану ал-Ҳимйарй и описывающем разрушение

йеменских замков (*хусун ал-йаман*) Байнун, Силхйн и Гумдән, термин *рахйк* употребляется в качестве атрибута вина (*хамр*), который указывает на его превосходные качества:

Мы пьянели под пение певич, наполняясь драгоценнейшим вином (*ал-хамр ар-рахйк*).

Питье вина не навлекает на меня стыда, если мой собутыльник не жалуется на меня за это.

Ведь человек не сможет сдержать смерть, хотя бы он и пил [лучшее вино, как] снадобье, приправленное специями¹.

Аравия была издревле связана с культурой Средиземноморья, о чем свидетельствует, например, история о Йусуфе: «И вошли вместе с ним в темницу два юноши. Один из них сказал: „Вот, вижу я себя, как я выжимаю вино“, и сказал другой: „Вот, вижу я себя, как я несу на голове хлеб, который едят птицы... Сообщи нам толкование этого. Поистине, мы видим, что ты – из числа действующих хорошо“» (12:36). «О товарищи по темнице! Один из вас будет поить своего господина вином, а второй будет распят, и птицы будут есть у него с головы. Решено дело, о котором вы спрашиваете!» (12:41).

Традиция винопития в Мекке и Йасрибе, как и по всей Внутренней Аравии, являлась, по-видимому, одним из побочных результатов распространения здесь христианства, иудаизма и христианства. Вино не только производилось в Хиджāзе, но и завозилось как с севера из сāsāнидских и византийских пределов, так и из Южной Аравии, где виноградарство было довольно развитой отраслью сельского хозяйства, учитывая благоприятный климат и распространенность оросительных систем в этом богатом регионе. Посредниками в этом процессе выступали в основном иудейские, реже христианские общины.

¹ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 1. С. 53.

Замечательной иллюстрацией процесса доставки благородного и дорогого красного вина (*rāḫ*) из Сирии (аш-Шām) в Ҳиджāз и Тихāму могут служить строки поэта-хузайлита Абӯ Зу'айба:

И не вино – то сирийское вино (*rāḫ aш-шām*), прибывшее пленником для продажи, о нем возвещает знак, влекущий благородных.

Пьянящее вино, чей кровавый сок – не терпкий и не едкий – пламенем опалает нутро вкушающих его.

Виноторговцы на время объединились со всадниками, приняв покровительство, и этот договор обеспечивал им безопасность.

И пребывали они с теми людьми до тех пор, пока явно не увидели сақифитов с их купольными кожаными палатками, разбитыми на бугристой земле ал-Ашā'.

Окружили вино сыны рода му'аттиб: купить или взять его силой было им одинаково трудно.

Но поняв, что вино придало купцам твердости, и невозможно им напасть на них и захватить его,

Они заплатили высокую цену, которую те потребовали, и завладели им, и, таким образом, стало оно доступным и пить его было приятно¹.

Система торговли вином предусматривала обеспечение безопасности дорогих винных караванов через заключение соглашения (*ʿalā' dжидʿār*), которое предполагало защиту без учета кровнородственной принадлежности, с одним из кочевых племен. При этом любопытно, что караван с высококачественным сирийским вином прибыл к сақифитам, жившим в окрестностях ат-Тā'ифа. Известно, что здесь существовали необходимые условия для выращивания

¹ Абӯ Зу'айб (2:8–14). Китāб шарḫ аш'ār ал-Хузайлийн. С. 44–48.

винограда. Во времена пророка ат-Тā'иф славился производством *мā' аз-забīb*: сброженное изюмное сусло разбавляли водой и получали кислую, приятную на вкус, но очень крепкую «изюмную воду». Основываясь на анализе позднеантичных источников, эпиграфических документов и сообщений арабских географов и историков, М. Бухарин предполагает, что в Индию из Аравии экспортировалось в том числе и вино из ат-тā'ифского винограда, отправляемого курайшитскими караванами в Хадрамаўт¹. На полуострове был распространен ферментированный напиток *набйз*, изготавливаемый, например, из ячменя, меда, полбы настоящей или плодов различных видов пальм: «И из плодов пальм и лоз (*самарāt ан-нахйл ѓа-л-а'нāб*) вы берете себе напиток пьянящий (*сакар*) и хороший удел» (16:67). Йемен также славился местными напитками – ячменным пивом *мизр* и медовым вином *бит'*.

Текст Корана в полной мере демонстрирует амбивалентность символического значения вина, с одной стороны, обещая его праведникам в раю, а с другой – налагая на него запрет в земной жизни. Описания рая мекканского периода поразительно напоминают сцены винопития доисламских поэтов.

В XIX в. в западной науке существовали различные мнения относительно запрета опьяняющих напитков в исламе. Так, английский путешественник и востоковед У. Палгрейв обнаруживал его причину в борьбе основателя новой религии с христианством, в котором вино приобрело высочайшую религиозную и социальную значимость. Он полагал, что Мухаммад мог воспринимать христиан как самых опасных соперников, готовых к более длительному и враждебному противостоянию, чем этого можно было бы ожидать от евреев и персов, и в то же время осознавал крайнюю необходимость

¹ Bukharin M. D. Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity // The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu / ed. by A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 129–131.

в установлении отличительных или даже разделительных признаков для своей общины. Объявив священный напиток христиан «мерзостью из деяния сатаны» (5:90), Мухаммад создал из него для своих последователей антисимвол на все времена, «относящийся к категории повседневных вещей и равно применимый в мечети – антитезе церкви и в гареме – контрадикции семьи»¹.

Г. Якоб называет подход Палгрейва спекулятивным и в своем предположении считает необходимым опираться на исторические свидетельства. Запрещающие вино *āyāt* 2:219 и 5:90–91 традиционно относят к медьинскому периоду деятельности Мухаммада, который характеризуется постепенно нарастающей напряженностью между мусульманами и иудеями. Все завершилось окончательным и открытым противостоянием – военной кампанией против бану надир. Якоб полагает, что запрет был направлен против евреев с целью подорвать их успешную торговлю вином в Аравии. Принимая во внимание такой политико-экономический подход, не следует упускать из вида и того, что вино также было неотъемлемой частью религиозной и культурной парадигмы иудаизма.

Идея запрета вина могла восходить к древним ближневосточным кочевническим традициям, в том числе к рехавитским и набатейским, находившимся в оппозиции к ценностям оседлой жизни: согласно античным источникам у набатеев-кочевников существовал культ Шай‘ ал-Қаўма, который «не пил вина», а оседлые набатеи, напротив, поклонялись Зў-ш-Шаре, отождествлявшемуся с Дионисом².

Доисламская поэзия является важнейшим источником, позволяющим определить роль опьяняющих напитков в аравийском обществе накануне зарождения ислама. Тема вина присуща сюжетам

¹ Цит. по: Lutz H. F. *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922. P. 154–155.

² Шифман И. Ш. О некоторых установлениях раннего ислама. С. 37.

множества поэтических произведений той эпохи и неразрывно связана с идеалами *мурӯӯӣ*. При этом внутри нее сформировался целый ряд интертекстуальных мотивов, среди которых немаловажен и финансовый аспект распития вина, которое, как можно видеть из нижеследующих примеров, не было широко распространено.

Поэты воспевали виноградное вино, долго томившееся в плену запечатанных сосудов, привозимое издалека евреями (*риджālун мин йахӯда*)¹ и продаваемое рыжебородыми содержателями винных лавок (*зӯ шāрибин асхабун*)², на службе у которых состояли даже толмачи (*ат-тарāджмā*)³. Оно стоило очень дорого и потому в большом количестве было доступно лишь состоятельным аравитянам, однако поэты готовы были потратить на этот столь желанный напиток все состояние, и совершение такого поступка для них становилось предметом особой гордости – как проявление безграничной щедрости:

Когда я пил [вино], то безрассудно проматывал свое имущество, но мое достоинство столь велико, что ничто не нанесет ему ущерб.

И когда трезвел, то не ограничивал себя в щедрости, ведь тебе известны мои врожденные качества и мое стремление к великодушию⁴.

Анализируя доисламскую поэзию прежде всего как *ритуальную парадигму*, С. Стеткевич полагает, что винопитие являлось важнейшей частью совместной трапезы, метафорой сакрального празднества, подтверждения собственной принадлежности к кровнород-

¹ Ал-Мураққиш ал-Асғар (LV:10). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 495.

² Абйд б. ал-Абрас (XXI:8). The Dīwāns of ‘Abīd Ibn al-Abraṣ, of Asad and ‘Āmir Ibn aṭ-Ṭufayl, of ‘Āmir Ṣa‘ṣa‘ah. P. 61.

³ Ал-Асҷад б. Йа‘фур (CXXV:9). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 849.

⁴ ‘Антара (м.: 39–40). Die Sieben Mu‘allakāt. S. 28.

ственной группе, а высокая плата понималась необходимой для участия в «таинстве сопричастия». Более того, по мнению исследовательницы, смыслы вина глубоко связаны не только с христианским символизмом жертвоприношения и искупления, смерти, возрождения и бессмертия, но и с более древней семитской концепцией вечности, достижимой посредством процветания племени. Одним из подтверждений этому может служить фрагмент, приписываемый ал-А'шā, величайшему представителю винной поэзии доисламской Аравии: поэт уподобляет наполненный вином мех жертвенному животному с перерезанной шейной веной, из которой сочится кровь¹.

Обращает на себя внимание и тот факт, что у ряда поэтов в тексте одного стиха встречаются темы винопития и игры в *майсур*, что, очевидно, немаловажно и для понимания причин налагаемого запрета на эти явления в Коране (2:219; 5:90–91), где вино ставится в один ряд с очевидно языческими ритуальными практиками – «жертвенниками и стрелами» (*ʿa-l-anṣābu ʿa-l-azlāmu*):

Но ты не знаешь, сколько веселых и сладостных ночей
с развлечением и бражничеством

Я провел собеседником и приходил ко флагу, поднятому
виноторговцем, и дорогим было его вино.

Я плачу высокую цену за каждый состаренный черный
мех и каждую просмоленную бутылъ – опорожненную, со
сломанной печатью,

И за утреннюю порцию чистейшего вина и за игру
музыкантши, чьи пальцы умело перебирают струны лиры.

Я поднимался раньше кур в предрассветное время ради
потребности снова и снова утолять жажду, когда спящие
только просыпаются.

⟨...⟩

¹ *Stetkevych S. P. The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual. Ithaca & London: Cornell University Press, 2010. P. 34–35, 291.*

Я призывал к убиению верблюдицы, приготовленной игроками в *майсур*, части которой соответствуют стрелам сходных размеров.

Я призываю к стрелам ради бесплодной или телившейся, чье мясо раздадут всем зависимым сородичам,
А гость и странник как будто бы остановились в Табāле, чьи долины плодородны.

К веревкам моей палатки в одежде скудной и поношенной подходит всякая истощенная вдова, как верблюдица, привязанная к могиле.

Когда дуют встречные ветра, увенчивают они [кусками мяса] потоком движущуюся миску, в которую погружаются их сироты¹.

Мы видим, что вино в Аравии времен пророка было частью ритуала и этико-культурных представлений различных конкурирующих между собой идеологических систем – традиционного язычества с его развитой системой этико-правовых норм, христианства, иудаизма и молодого ислама. Именно поэтому в процессе кодификации ключевых элементов раннеисламских правовых установлений возникала насущная потребность противопоставить этические нормы ислама всем иным существующим нормам.

Степные, полупустынные пространства Аравии в течение многих тысячелетий составляли важнейшую нишу для развития традиционного пастушества, как особой формы социальной и экологической адаптации. Специфика экстенсивной кочевой экономики мало менялась со временем. Ее важнейшей характеристикой была критическая зависимость от погодных условий и, как следствие, невозможность гарантированного обеспечения всех членов общества даже минимальным набором продуктов, гарантировавшим выживание

¹ Лабид (м.: 58–61; 73–77). Die Sieben Mu'allakāt. S. 18–19.

в зачастую агрессивном природном окружении. При этом на протяжении веков именно кочевое скотоводство в пустынно-степной зоне все-таки давало жителям Аравии важнейшие продукты питания.

5.4.3. Продукты кочевого скотоводства

Молоко (*лабан*) упоминается в Коране в *āйатах* 16:66 и 47:15, которые указывают на знаки щедрости Аллāха в жизни земной и будущей: «Для вас и в [вашем] скоте – назидание. Мы поим вас из того, что у них в желудках между калом и кровью, – молоком чистым (*лабанан хāлисан*), приятным для пьющих» (16:66). «Там – реки из воды непортящейся и реки из молока (*лабан*), вкус которого не меняется, и реки из вина, приятного для пьющих, и реки из меда очищенного» (47:15). Молоко может принимать неприятный солоноватый или горьковатый привкус съеденных животными трав, но главное – с течением времени оно утрачивает свои свойства и закисает, праведники же будут вкушать райское молоко вечно свежим.

В Коране также присутствуют и косвенные упоминания о молоке: «Для вас в животных назидание: Мы поим вас тем, что у них в животах, для вас в них обильная польза, и от них вы питаетесь (*ўа-мин-хā та'кулўна*)» (23:21); «Мы покорили его им: на одних они ездят, других едят. Для них в этом есть польза и питье. Разве они не возблагодарят?» (36:72–73).

Верблюжье молоко – самый ценный животный продукт для араб-кочевников. Хорошо известно: при необходимости бедуины в условиях пустыни могут неделями питаться исключительно верблюжьим молоком. Ч. М. Даути с восхищением отзывался о свеженадоенном верблюжьим молоке (*хāлīb*), которое употребляют в чистом виде или разводят водой, как о самом лучшем освежающем напитке на свете¹. Оно несколько кисловато и быстро сворачивается

¹ *Doughty Ch. M. Travels in Arabia Deserta. Vol. 1. P. 262–263, 325.*

в используемых для его хранения кожаных мехах. Считается, что верблюжье молоко обладает особыми целебными свойствами. Примечательно, что в Аравии верблюдиц в отличие от овец и коз традиционно доили лишь мужчины.

Более жирное и сладкое молоко овец и коз бедуины обычно использовали для приготовления топленого масла *самн*. Женщины держат кожаные мехи с молоком на коленях и взбивают его при помощи венчика из веток до тех пор, пока на поверхности не выделятся сгустки жира. Эти маленькие кусочки собираются и доводятся на огне до кипения с добавлением приправ, затем поднявшееся в результате масло *самн* снимают и хранят в кожаных мехах, а осевшая пахта сразу употребляется в пищу. Именно на подобный процесс указывает в своем стихе Бишр б. Абй Хāзим, сравнивая состояние врага с замешательством женщины, которая слишком сильно раскалила котел над огнем:

И были они похожи на женщину у котла (*zāt al-qidr*),
которая не знает, как поступить, когда его содержимое
поднимется, вскипая, – то ли снять котел с огня, навлекая на
себя порицание, то ли позволить содержимому растопиться¹.

Стадные животные являются источником не только молока, но и мяса: «И скот Он создал; для вас в нем – согревание и польза, и от них вы питаетесь» (16:5; ср. 6:142; 20:28, 36; 36:72). Замечено, что земледельцы позволяют себе употреблять в пищу мясо немного чаще, чем кочевники. Для бедуина его стадные животные слишком дороги, чтобы он мог жертвовать ими без особого на то повода. Чаще режутся бараны, козлятина менее распространена.

¹ Бишр б. Абй Хāзим (XCVI:12). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 644; Vol. 2. P. 272.

Среди верблюдов на убой в основном отбирают тех животных, которые более не могут приносить пользы в чем-либо другом. Мясистого верблюда режут, как правило, лишь ради оказания почести гостю, которому преподносят горб – излюбленный деликатес, богатый жиром:

И если не попотчевать гостя их обильным молоком (*ḍarr*),
то предлагают ему угощение из жира (*аш-шухӯм*).

Но мы не направляемся к негодным молодым и дряхлым,
минуя самых длинношеих.

Напротив, мы позволим мечу поразить ноги именно
мясистых большегорбых верблюдиц (*‘āfīyāt al-lāḥm*)¹.

До становления ислама в пищу шли все без исключения части заколотого животного. Известно, что в случае большой нужды верблюду пускали из вены кровь, помещали ее в оболочки из кишок и затем отваривали:

И всю ночь она провела, готовя на ужин [изможденному
воину] *фаṣīd* – блюдо из верблюжьей крови, и сердце ее
трепетало от ужасов ночи².

5.4.4. Мясо птиц

Согласно Корану Господь снабдит праведников в ином мире не только разнообразными напитками и плодами, но также и мясом (*лаḥм*, 52:22). В сходном контексте содержится важное уточнение: «Обходят их мальчики вечно юные с чашами, сосудами и кубками из текущего источника – от него не страдают головной болью и ослаблением – и плодами из тех, что они выберут, и мясом птиц (*лаḥм ṭайр*) из тех, что пожелают» (56:17–21).

¹ Dīwān Labīd. S. 8–9 (2:17–19).

² ‘Абд Аллāх б. ‘Анама (CXIV:19). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 747.

Опубликованные археологические данные о появлении и распространении домашней птицы на Ближнем Востоке крайне скудны, однако позволяют сделать вывод о постепенном росте потребления здесь куриного мяса. По мнению Р. Реддинга, «роль курицы в жизни кочевников, возможно, значительна, но недостаточно изучена и осмыслена»¹ вследствие отсутствия опубликованных археологических данных с древнейших стоянок. В регионах Ближнего Востока с засушливым и полусушливым климатом разведение птицы, которую возможно без существенных издержек перевозить на значительные расстояния, хорошо встраивается в систему жизнеобеспечения кочевников, поскольку с интеграцией в региональные экономические системы их основной скот (верблюды, овцы, козы) начинает восприниматься не как повседневная пища, а как чрезвычайно значимое имущество. Предположительно, с развитием торговли с Юго-Восточной Азией через Индийский океан и далее посредством трансаравийских караванных путей именно кочевники внесли свой непосредственный вклад в распространение кур на Ближнем Востоке.

Доисламская поэзия свидетельствует о том, что в сознании кочевников домашняя птица непосредственно связана с оседлыми поселениями, а образ выступающего в утреннюю пору петуха создает атмосферу чуждого образа жизни:

Живет теперь Ху'айла в селении, соседствуя с народом
ал-Мадā'ин, где петухи (*ḏīk*) и слоны (*ḥīl*)².

Строка Лабйда, описывающего путешествие к берегам Персидского залива, сообщает о разведении птицы в христианских общинах полуострова:

¹ Redding R. W. The Pig and the Chicken in the Middle East: Modeling Human Subsistence Behavior in the Archaeological Record Using Historical and Animal Husbandry Data // Journal of Archaeological Research. 2015. Vol. 23. P. 340.

² 'Абда б. ат-Табиб (XXVI:2, 66). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. I. P. 268, 290.

Отклонил их от намеченного направления говор кур (дуджāдж) и удары била (нāкўс), [призывающего к богослужению], а отряд путников сторонился этого¹.

А из текста «Сйры» известно, что птицеводством занимались и иудеи, проживавшие в озисе Хайбар: «Я слышал, – говорит Ибн Исхāк, – что Посланник отдал Ибн Луқайму ал-‘Абси кур (даджāджа) и домашний скот (дāджин), которые были в Хайбаре». По этому поводу Ибн Луқайм произнес стих, высмеивающий иудеев:

Они влачили за собой по равнинам подола плащей, оставив лишь кур (даджāдж) петь на зорях².

Чаще всего в поэзии образ домашней птицы появляется в теме винопития на рассвете. Речь всюду идет о приобретении вина на традиционных сезонных ярмарках или базарах в оседлых поселениях:

И множество искренних юношей я угощал по утрам вином первого отжима, в ту пору, когда по истечению ночи пронзительно кричит петух (дйк)³.

Исходя из контекста приведенного выше āyata (56:21) упоминаемое в нем мясо птиц должно было считаться изысканным блюдом, но, разумеется, нельзя утверждать, что имеется в виду именно мясо кур, а не каких-либо других, возможно и диких птиц, таких, например, как перепела (салўā), посланные Господом вместе с манной изголодавшимся в блуждании по пустыне сынам Исрā’ила (2:57;

¹ Dīwān Labīd. S. 137 (XIX:6).

² Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 3. С. 289–290.

³ Рабй’а б. Мақрўм (CXIII:11). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 200.

7:160; 20:80). Примечательно, что в поэзии, например, у Абū Зу'айба тем же термином *салўā*, происходящим от глагольной основы со значением «утешаться»; «забываться», называется мед диких пчел¹.

5.4.5. Мед

Хорошо известно, что на протяжении многих веков овечье молоко и мед играли значительную роль в рационе жителей горных районов Хиджāза. Это касалось и области ат-Тā'ифа, и территорий в Тихāме и Хиджāзе, которые контролировались хузайлитами. Поэтому далеко не случайно то, что в раю праведным обещаны потоки меда «очищенного» (47:15). Это особый дар, поскольку мед обычно загрязнен инородными телами и его очищение требует известных усилий.

Выше мы приводили строки поэта-хузайлита Абū Зу'айба, посвященные доставке вина из Сирии. Продолжением им служит подробнейшее описание сопряженного со многими опасностями сбора в горах меда диких пчел:

[Смешанное] с нектаром, который пчелы собирают во всяком сокрытом месте, а когда цвет солнца становится желтым, наступает пора им возвращаться [в свой улей],
С нектаром, которым ведают пчелиные вожди, отправляющиеся утром в горы с вершинами до самого неба. Медоносные [пчелы] укрываются на макушках гор и опускаются в расселины с извилистыми ручьями. Когда они поднимаются туда, их рой вздымается с быстротой выпущенных в состязании стрел, устремляющихся к цели. Пребывают медоносные на плодородной горе, чтобы вскармливать своих сосунков, коричневых крылышками, пушистых шейками.

¹ Абū Зу'айб (27b:13). Китāб шарх аш'ār ал-Хузайлийн. С. 215.

Когда человек из рода х̣алид замечает их, словно подброшенную в воздух гальку, весь рой взвивается ввысь. Он решился на это дело и уверился в том, что ему предназначено добраться до улья этих или других, где пыль как мука.

Ему говорили: «О Ҳарām, сторонись их!», но влекла его величина и ширина медовых сот, представленных со всей очевидностью.

Он привязал веревки судьбы и радовался своей ловкости до тех пор, пока не подвел его их внезапный разрыв.

Он повис над ульем на одной лишь веревке и колышке на скале, гладкой как кусок кожи, даже ворона, пытаясь уцепиться, упала бы плашмя.

И когда дымом выкурил пчел, они замерли в недоумении и оказались в смирении и печали.

Как хороши вино аш-Ша'ма и мед, добавленный к чистому выдержанному темно-красному напитку¹.

Известно, что в горах около Мекки и Йасриба можно было найти мед превосходного качества, который собирался местными жителями и успешно продавался на рынках оседлых поселений. Издревле своим пчеловодством славилась и Южная Аравия.

Во времена пророка еду и напитки подслащивали виноградным, финиковым, а также пчелиным медом, который, согласно преданию, высоко ценился Мухаммадом, любившим сладкие блюда². О пчеле, подательнице этого лакомства, обитающей в горах его родного Хиджаза, в Коране можно найти следующие слова: «И внушил Господь твой пчеле: „Устраивай в горах дома (*буйūt*), и на деревьях

¹ Абӯ Зу'айб (2:15–26). Китāб шарх аш'ар ал-Хузайлийн. С. 48–54.

² Например: 5599. The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī. Vol. 7. P. 290.

и в том, что они строят из тростника (*йа'ришūна*); потом питайся всякими плодами (*ас-самарāt*) и ходи по путям Господа твоего со смирением“. Выходит из внутренностей их питье разного цвета, в котором лечение для людей»* (16:68–69). Следует отметить, что Аллāх говорит с пчелой напрямую так, как Он обращается к Своим посланникам.

Чтобы сохранить мед, хиджāзские пчелы предпочитали строить свои «дома» в узких, труднодоступных расщелинах скал. Чтобы добраться до сот, люди разжигали огонь у входа в расщелину, и насекомые окуривались дымом. Затем при помощи длинной тонкой палки извлекали мед¹. Подобный метод применяется в некоторых областях Аравии и сегодня.

Мусульманское предание сохранило для нас информацию, позволяющую предполагать, что ко времени пророка в Аравии пчеловодство было хорошо известно. Местность вокруг ат-Тā'ифа в наибольшей степени располагала к этому. Город был окружен плодоносными садами и полями, а в долинах, защищенных от ветра цепью соседних гор, на протяжении многих месяцев цвели деревья, кустарники и травы, расположенные на разной высоте, так что пчелы могли обильно питаться едва ли не в течение всего года. В горах к югу от Медйны, вероятно, уже тогда в большом количестве устанавливались деревянные ульи.

Возможно, что в Хиджāзе во времена пророка выделяли различные сорта меда (см. выше 16:69). Р. Бартон насчитывал в Мекке восемь-девять сортов меда, которые действительно отличались по цвету и качеству. Также он замечает: «Лучший – по выражению арабов „самый холодный“ – это зеленый сорт, который производят пчелы, питающиеся продуктами колючего кустарника *сиххах*. Далее следует белый и красный мед. Самый плохой – это коричневый

¹ Дйўāн аш-Шанфарā. С. 64 (17:31).

мед»¹. Абӯ Зу'айб хвалит белый мед (*дарб байḍā'*)², и И. Буркхардт видел в горах к югу от Медйны «сорт, белый и почти такой же прозрачный, как вода»³. Особым предпочтением пользовался мед пальмовых цветов, акаций и растений рода *Zizyphus* (*сидр*), в то время как, например, сорт, который пчелы собирают с растений *'урфут*, не ценится из-за неприятного привкуса⁴.

Мед с незапамятных времен использовался арабами в медицинских целях, в первую очередь как тонизирующее средство. Мусульманское предание рекомендует его в качестве целебного напитка. Как правило, мед разводили водой, добавляли в вино или молоко, и получался питательный, вкусный и полезный напиток.

5.4.6. Продукты земледелия

Хлеб (*хубз*) в Коране упоминается лишь один раз, в истории о Ййсуфе, которому один из двоих юношей, брошенных с ним в темницу, рассказывает свой сон: «Вот, вижу я себя, как я несущ на голове хлеб, который едят птицы» (12:36). И, согласно толкованию Ййсуфа, он «будет распят, и птицы будут есть у него с головы».

Почти сто лет назад А. Маурицио на основе изучения эволюции питания составил ставшую классической схему последовательных фаз его развития:

- похлебка, приготовленная кипячением сырых или поджаренных зерен;
- каша, т. е. концентрированная похлебка;

¹ *Burton R. F. Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah. London: Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1857. Vol. 2. P. 130.*

² Абӯ Зу'айб (12:10). *Китāб шарḥ аш'ār ал-Хузайлиййн*. С. 142.

³ *Burckhardt J. L. Reisen in Arabien. Unveränderter Neudruck der 1830 in Weimar erschienenen Ausgabe des Werkes. Stuttgart: Brockhaus, 1963. S. 468.*

⁴ *The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī. Vol. 7. P. 126 (5268).*

- бездрожжевые лепешки;
- дрожжевой хлеб, приготовленный из «смешанной» муки¹.

Доисламская поэзия, равно как и «Сйра» Ибн Исхāқа / Ибн Хишāма, содержит информацию о нескольких продуктах, приготовленных с использованием зерновых, это *сарид* (вариант супа), *сауик* (поджаренная и измельченная ячменная или пшеничная крупа), *джушайша* (кашеобразное кушанье из пшеничной муки грубого помола с добавлением мяса и сушеных фиников), *хубз* (хлеб из ячменя), *малил* (хлеб, испеченный в золе); *хамир* (хлеб на закваске).

Сарид:

Можно ли быть жертвой для людей, напоминающих о довольствии, если бы ты видел, как они сопят над темно-красным варевом (*ас-сарид йард*).

Уж конечно, *бану* 'иджл напоили вас утренним вином (*сабух*) – сладостным, опаляющим, заставляющим забыть [былое]².

«Хāшим б. 'Абду Манāф, обладавший правом обеспечения паломников в Мекке пищей и водой (*ялийу р-рифāдати йа-с-сиқāйати*), первым установил для қурайшитов зимнюю и летнюю поездки и ввел в рацион питания паломников жидкое кушанье *сарид*, в которое крошился (*хашама*, «ломать») хлеб (*хубз*). Отсюда и возникло это прозвище, поскольку настоящее его имя было 'Амр, согласно приведенному в „Сйре“ стиху некоего поэта из қурайшитов либо же из 'арабов:

'Амр, крошивший [хлеб в отваре] *сарид* для своего народа, истощенного, переживавшего голодные годы в Мекке, –

¹ Maurizio A. Die Geschichte unseres Pflanzennahrung von der Urzeiten bis zur Gegenwart. Berlin: Parey, 1927. S. 74.

² Маққās ал-'А'изй (LXXXV:1–8). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 609–611.

Тот, кто узаконил ему обе поездки – зимнее путешествие и поездку по согласию»¹.

Саўйқ:

Набег мусульман, случившийся в месяце зў л-ҳиджа 2/624 г., получил название ас-Саўйқ, поскольку Абў Суфйāн б. Ҳарб и его люди, отступая, побросали на пашне (*ал-ҳарс*) всю свою провизию (*азўād*), большую часть которой составлял *саўйқ* – поджаренная и измельченная (ячменная или пшеничная) крупа, из которой готовили кашу, замачивая ее в воде, по возможности приправляя маслом и медом². Ср. приводимый выше фрагмент стиха хузайлитского поэта Умаййи б. Абй ‘А’иза:

Живет этот счастливчик в довольствии, где бы ни пожелал,
пшено (*бурр*) его заправлено маслом (*самн*), есть и гроздь
винограда (*‘ункўд*) и барашек, идущий качая головой (*кабиш*
мудалдил)³.

По случаю женитьбы на плененной в Ҳайбаре Ҷафиййи бт. Ҳуйайй б. Аҳтаб Муҳаммад устроил пир без жира (*шаҳм*) и мяса (*лаҳм*), гостей угощали лишь кашей из поджаренной крупы (*саўйқ*) и сушеными финиками (*тамр*)⁴.

Джушайша:

Ҳуйайй б. Аҳтаб ан-Надрй склонял Ка‘ба б. Асада ал-Қуразй впустить его в крепость (*хиҥн*), чтобы уговорить выступить против Муҳаммада, такими словами: «Ей-богу, ты закрыл [дверь] передо

¹ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 1. С. 156–157.

² Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 3. С. 7.

³ Умаййа б. Абй ‘А’из (100:10). Kosegarten J. G. L. The Hudsailian Poems. P. 216.

⁴ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 4. С. 294.

мною только из-за своей каши с мясом и финиками (*джушайши*), [опасаясь], что я съем ее вместе с тобой»¹.

Хубз:

Участвовавший в сооружении рва Джабир б. ‘Абдуллāх захотел приготовить Муḥаммаду угощение. Его жена помолола немного ячменя (*ша’ир*) и испекла хлеб (*хубз*), а он зарезал барашка и вместе они зажарили его².

По словам Нубайха б. Ёахба из рода ‘Абд ад-Дār, Муḥаммад велел хорошо обращаться с плененными в битве при Бадре. Абū ‘Азйз б. ‘Умайр б. Хāшим рассказывал: «Я был с некоторыми из *ансāров*, когда меня вели из Бадра. Приступая к пище утром и на закате, они давали мне хлеб (*хубз*), а сами ели сушеные финики (*тамр*) в соответствии с указаниями Посланника Аллāха относительно нас. Если кому-нибудь попадался в руки ломоть хлеба (*касрат хубз*), он отдавал его мне. Я стыдился и возвращал его одному из них, а тот снова возвращал его мне, даже не притронувшись»³.

Малйл:

[Моя жена] меня не порицала никогда, но теперь ее упреки лишают сна, хотя прелестна эта дерзость.

Она утешилась, удовлетворив нутро чистой водой вместе с хлебом, испеченным в золе (*ал-малйл*)⁴.

Хамйр:

Некий старец из банū қурайза рассказывал о поселившемся с ними незадолго до возникновения ислама некоем отличавшемся особой набожностью человеке по имени Ибн ал-Хаййабāн из иудеев,

¹ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 3. С. 172.

² Там же. С. 170.

³ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 2. С. 287.

⁴ Die Gedichte des ‘Urwa ibn Alward / herausgegeben, übersetzt und erläutert von Theodor Nöldeke. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1863. S. 45 (XXII:1–4).

проживавших в Сирии. За подаяние в один *сā'* сушеных фиников (*тамр*) или два *мудда* ячменя (*ша'ūr*) он с успехом молил Господа о ниспослании дождя. Умирая, он сказал: «О собрание (*ма'шар*) иудеев! Как выдумаете, что вывело меня из земли вина и хлеба на закваске (*ард ал-хамр ѵа-л-хамīр*) в землю нужды и голода (*ард ал-бу'с ѵа-л-джў'?*)?» И сам объяснил свой приход ожиданием явления пророка, которому суждено переселиться в эту местность»¹.

Таким образом, в рационе как оседлых, так и кочевых жителей Аравии времен пророка синхронно присутствовали несколько блюд из зерновых, представлявших ряд последовательных фаз эволюции питания: разного вид похлебки и каши, хлеб, испеченный из разного сырья и различным образом. Мы видели, что хлеб (*хубз*) считался пищей значительно более ценной и вкусной, чем сушеные финики (*тамр*). Контекст позволяет предположить, что хлеб на закваске (*хамīр*) рассматривался как продукт особо ценный, связанный с Сирией – страной, чьи цивилизационные достижения всегда ценились во Внутренней Аравии.

Среди овощей (*бақл* – «злаки»; «травы»; «зелень», «овощи») в Коране перечисляются *қиссā'* – огурцы; *фўм* – чеснок; *'адас* – чечевица и *басал* – лук. Проблема состоит в том, что овощи упоминаются лишь раз в контексте, связанном с исходом евреев из Египта – народ Мўсы пресытился манной и перепелами и требовал растительной пищи (2:61). В доисламской поэзии, насколько нам известно, эти культуры не упоминаются вовсе. В этой связи мы не можем судить о том, насколько указанные в Коране или какие-либо другие овощи были включены в рацион современников пророка. Зато на основании коранических материалов мы можем утверждать, что активно использовались специи: *занджабїл* (из персидского или сирийского) – имбирь; *райхāн* – ароматические травы (базилик); благовуханные растения; *хардал* – семена горчицы.

¹ Ас-сйрат ан-набаўиййа. Т. 1. С. 239–240.

5.4.7. Приготовление пищи

Аравитяне издревле научились получать огонь в первую очередь путем высверливания, используя различные виды древесины, доступной в полупустынной зоне (*‘aḫār*, *marḫ*, *saḡḡās*, *мардж*, *мандж*). Острую твердую деревянную палочку (*занд*) упирали в основу более мягкой древесной породы (*занда*), обладающей восприимчивой к огню структурой, и вращали до образования тления: «Видели ли вы огонь, который высекаете? Разве вы произвели дерево его, или Мы – производшие? Мы сделали его напоминанием и припасом для людей, находящихся в пустыне» (56:71–73).

В другом *āyate* говорится: «Он – тот, который сделал вам из зеленого дерева (*аш-шаджар ал-аḫḍар*) огонь, и вот – вы от него зажигаете» (36:80). Возможно, здесь речь идет о кустарнике *‘ушар*, листья которого более широкие, чем у вышеупомянутых растений, а древесина содержит хлопкообразное, легко воспламеняемое вещество. «Зеленым деревом» может быть и кустарник *ḡaḍā*, относящийся к молочаям (*Euphórbia*). Его твердая сухая древесина горит очень долго почти бездымным ярко-красным огнем и распространяет сильное тепло. Раскаленный пепел сохраняет свою структуру в течение длительного времени, что очень подходит для выпечки хлеба или приготовления мяса. В ряде песчаных районов Аравии эти деревья высотой 4–5 метров формировали целые рощи и долго сохраняли весеннюю свежесть. Собираание дров – женская обязанность (ср. 111:4).

О горящей древесине в качестве источника тепла и освещения в пустыне Коран сообщает во фрагментах, повествующих о встрече Мұсы с Господом, представшим перед пророком в виде горящего куста. Увиденный вдали огонь пророк принимает за костер, разведенный людьми на месте стоянки, от которого он мог бы взять головню – *қабас* (20:10); *шихāб қабас* (27:7); *джазұа мин ан-нāр* (28:29).

В условиях пустыни, приготавливая себе пищу, охотник мог не потрошить пойманную добычу. Часто он лишь перерезал животному горло и бросал его в огонь вместе со шкуркой и внутренностями. Существовал и способ кипячения воды, молока или отваривания мяса в особым образом подготовленной ямке, куда бросали раскаленные в огне камни. Подобный способ приготовления пищи называется *радйфа*.

Обычно же мясо отваривали в металлическом котле или жарили в ямке на раскаленных в огне камнях. Единственное упоминание о подобном способе приготовления блюда в Коране обнаруживается в истории о гостях Ибрāхима: «И вот пришли Наши посланцы к Ибрāхиму с радостной вестью, сказали: „Мир!“ И он сказал: „Мир!“ – и не замедлил прийти с запеченным на раскаленных камнях ягненком»* (*‘иджл ханйз*, 11:69).

Довольно часто в поэзии описывается, как голодные люди не в силах побороть свое нетерпение отведать мяса:

Для собравшейся голодной родни я часто торопился
доварить еще не готовое мясо, под которым бурлил котел.
И всякий лохматый бывал у меня и, не в силах сдержаться,
протягивал правую руку, клянясь: «Ты же сготовил!»¹

Сделав привал, мы подняли [на копьях] создающие тень
накидки, и закипели котлы с мясом для отряда.
Куски темно-красные и красные с белыми прожилками, не
доведенные до готовности: лишь только кипение изменило
цвет мяса, его тут же съели².

¹ Ал-Хāдира (VIII:20–21). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 60–61.

² ‘Абда б. ат-Ṭабйб (XXVI:49–50). Там же. P. 284–285.

Очаг обычно представляет собой низкую, окруженную валом камней яму, в которой медленно тлеет огонь, поскольку в бедной древесиной Аравии к топливу относятся с большой экономией. Даже на вражеской территории традиционно вырубались только те кусты, которые непригодны в корм скоту. В засушливом климате хорошо сохраняются следы такого очага, даже если племя давно уже покинуло место стоянки. Это заставляет проезжающего мимо всадника с грустью вспоминать те дни, когда он жил в этом месте в палатке или встречал там свою возлюбленную:

Я гляжу на ее стоянку у прудов Сйда́на – не стерлись следы.
Это лишь пепел потухший, сберегли его от ветров черные горы.

И остаток канавки для стока воды. Боковины когда-то
возвели высоко над землей, посему сохранился и «корень»
[канавки]¹.

В системе коранических образов огонь играет значительную роль. В потустороннем мире он выступает ключевым элементом, характеризующим ад, его функция состоит в причинении невыносимых страданий грешникам. Огненная стихия, создающая пространство ада, представлена и в земном мире: кораническое солнце, отождествляемое с адским огнем (18:86, 90); почти все природные катаклизмы, уничтожившие несправедливые народы; горящий куст как символическое богоявление (20:9–14; 27:7–9; 28:29–30); и, наконец, земной огонь, которым пользуются люди (36:79–80; 56:70–73). Коран содержит множество корней, базовое значение которых связано с горением, разжиганием огня, его термическим воздействием и приготовлением пищи на огне. В подавляющем большинстве случаев они используются в эсхатологических сюжетах в метафорическом

¹ Ал-Мухаббал ас-Са‘дй (XXI:4–6). The Mufaḍḍaliyāt. Vol. 1. P. 208–209.

значении. Например, в истории о потопе дважды упоминается, что соединению земных и небесных вод предшествовало закипание печи *таннур* (отличалась большой теплоемкостью и экономичностью при расходе топлива, см. 11:40; 23:27). Этот древнейший термин, этимологически восходящий к протосемитской корневой основе TN, распространился по всему Ближнему Востоку.

На протяжении всего коранического текста подчеркивается колоссальная роль питания в жизни человека, поэтому неудивительно, что призванные ошеломлять человеческое сознание картины наказания и вознаграждения в последующей жизни изображаются именно посредством алиментарных образов.

Описываемый в Коране ад представляет собой сочетание огня и воды, kloчущей в котле над костром, в «тени черного дыма» (6:43). Грешников то тащат в кипяток (*хамм*), прежде чем поджечь (40:71–72), то их прежде бросают в бушующее пламя (*джахм*), а затем ошпаривают кипятком (44:47–48), то они бродят между геенной (*джаханнам*) и кипятком (55:43–44).

С одной стороны, грешники будут служить грудой горючего материала для такого костра – дровами (*хасаб*, 21:98; *хатаб*, 72:14) и топливом (*уакуд*, 2:24; 3:10; 6:66). С другой – Аллах станет их поджаривать (4:56, ср. 4:30; 4:115; 74:26) на костре, обдирающем и опаляющем кожные покровы (70:16; 74:29). В результате «растапливается от этого то, что у них в утробах, и кожа»* (22:20). Этот процесс «запекания» будет длиться бесконечно, ведь «всякий раз, как готовится их кожа», она тут же будет заменена на новую (4:56).

Согласно Корану грешники в аду будут «вкушать наказание огнем» (3:181; 8:14, 50; 22:9, 22; 32:20; 34:42; 54:48) в самом прямом смысле, «пожирая огонь в свои животы» (2:174). Еще они будут кормиться особыми растениями. *Дарй'* (88:6) – высохший и лишенный питательных веществ пастбищный кустарник *шибрик* или *'шибрик* с горькими на вкус кроваво-красными колючими плодами,

произрастающий в Наджде и Тихāме, иногда упоминается в древней поэзии как пример плохого корма, иссушающего вымя верблюдиц¹. У растения *заққұм* также, вероятно, есть свой прототип, распространенный в Южной Аравии, в Коране же оно описывается как «дерево, которое выходит из корня геенны, соцветия его (*тал'*) подобны головам *шайтāнов*»* (37:64), «как расплавленная медь, – кипит оно в животах, точно кипит кипятки»* (44:45–46). Все эти отвратительные яства, порождаемые огнем, характеризуются как «еда удавляющая» (*та'ām зў ҳуҗса*) (73:13).

Пьют грешники воду, подобную расплавленной меди (18:29), из источника, достигшего предела кипения (88:5). Проливаясь на их головы (22:19; 44:48), это огненное питье (*шарāб*), или смесь (*шаўб*) из кипятка (6:70; 10:4; 37:67; 38:57; 78:25; 56:54, 93; 78:25), «опалает лица» (18:29) и «рассекает их внутренности» (47:15). Оно не способно погасить жажду грешников, которые «будут пить, как пьют пораженные болезнью верблюды» (56:55). Дополнением такому «рациону» служит гной (*ҳассāқ*, 38:57; 78:25), гнилая вода, которую грешники «лакают, едва проглатывая» (14:16), и помой (69:36).

Возвращаясь к «пище мира сего» и занятиям, связанным с добычей «хлеба насущного», вновь отметим, что Коран содержит упоминания множества культурных растений, фиников, фруктов (виноград, инжир, гранаты, бананы, плоды лотусового дерева) и овощей (лук, огурцы, чечевица, чеснок). «Пусть же посмотрит человек на свою пищу, как Мы пролили воду ливнем, потом рассекли землю трещинами и взрастили на ней зерна, и виноград, и траву, и маслины, и пальмы, и сады густые, и фрукты, и растения на пользу вам и вашим животным (80:24–32).

Подробная номенклатура, связанная в Коране с пальмой, выращиванием злаковых (ячмень, крупный овес, шедший на приготовление хлеба, дурра, пшеница, просо) и садоводством, несом-

¹ Қайс б. 'Айзāра (116:8). Kosegarten J. G. L.. The Hudsailian Poems. P. 254.

ненно, более богата, чем соответствующая номенклатура, связанная с животноводством.

Важными элементами рациона были несколько традиционных блюд из зерновых, верблюжье, козье и овечье молоко, топленое масло (*самн*), мясо мелкого рогатого скота и, возможно, курятина. Верблюжати́на была в первую очередь частью пиршественного стола. Мясо готовили на огне разными способами. При приготовлении пищи использовалось оливковое масло (*зайт*), пряности и специи. В прибрежных районах частью рациона была рыба. В Аравии накануне появления ислама активно потреблялся мед, существовала культура винопития, производился ряд опьяняющих напитков.

Нужно подчеркнуть, что пищевые запреты, установленные Кораном, – это еще одно важное свидетельство глубокой вовлеченности «жителей торговых селений» (*ахл ал-курā*) в религиозные и культурные процессы, характерные для всего громадного транспортного коридора. Важной частью новой мусульманской идентичности стало, с одной стороны, принятие ряда норм, а с другой – демонстративное отторжение важных традиций, имевших религиозную коннотацию (например, винопития). В целом у нас нет серьезных оснований предполагать, что рацион жителей сирийских провинций Византии, с которой Аравия обменивалась и сельскохозяйственной продукцией, как и образ их жизни в целом серьезным образом отличались от рациона и образа жизни оседлого населения Аравии.

С учетом того что значительные территории Внутренней Аравии принадлежали к зоне рискованного земледелия и голод был здесь хорошо знаком, нельзя не признать, что рацион жителей оседлых центров был достаточно разнообразным. В его основе – взаимодействие оседлой и кочевой составляющих общества Аравии той поры. В этом отношении замечателен стих ал-Маррāра б. Мунқиза, в котором отражено вечное соперничество оседлых и кочевых жителей Аравии:

Сколько злонравных юношей ты видишь, крепко привязанных к стаду красных и черных.

Каждый скупится на выплату долга за них, подвергаясь порицанию, и все же передает в наследство племени других. Хотя ты и видишь верблюдов у кого-то помимо нас, в то время как мы оказались в том положении, когда у нас нет ни одной дойной верблюдицы,

Зато у нас есть благоденствующие огороженные сады (*ḥazā'ir nā'imāt*) – дар Бога, Господа миров.

[Финиковые пальмы] корнями ищут скопление воды и пьют ее обильно, пока не утолят жажду.

Они соперничают в высоте с двумя отвесными склонами долины 'Ушай: они плодоносят, вовсе не заботясь о неурожайных годах.

Их кроны при каждом порыве ветра напоминают девчонок, таскающих друг друга за вихры.

Они дочери Судьбы, не взирающие на бездождье: когда не выживают пасущиеся верблюдицы, [пальмы] продолжают жить.

В гиблые годы они тянутся вверх, не склоняясь под натиском засухи.

Дочери их дочерей также не страдают от жажды, обильно поглощая влагу, тогда как дочери других изнывают.

Гость совершает своей путь, а затем под их сенью делает привал в почетном месте, пока не отправится дальше.

Поэтому это наше богатство и оставшаяся награда, так избавь нас от некоторых своих упреков, о путешествующая в кузове!¹

¹ Ал-Маррār б. Мунқиз (XIV:1–11). The Mufaḍḍalīyāt. Vol. 1. P. 123–126.

Вопросы к главе 5

1. Каково было соотношение численности оседлого и кочевого населения Аравии времен пророка?
2. В чем заключались главные особенности земледелия оазисного типа?
3. Какие коннотации по преимуществу связаны в Коране с кочевым миром?
4. Почему *майсир* и вино оказались несовместимыми с коранической проповедью о вере в единого всемогущего Бога?
5. Отражением каких процессов стали зафиксированные Кораном пищевые запреты и диетические предписания?

Заключение. Зеркало в зеркале

Бернарда Шоу однажды спросили, считает ли он, что Дух Святой написал Библию. И Шоу ответил: «Всякая книга, которая стоит того, чтобы ее перечитывали, создана Духом».

Хорхе Луис Борхес

Книгу перечитывают лишь тогда, когда она вновь и вновь позволяет увидеть в ней себя. Коран жил и живет в своих толкованиях, постоянно «развертываясь в будущее». Если поставить одно зеркало напротив другого, то мы увидим бесконечность. По мысли Гегеля, истина не только результат, но и процесс, в этом отношении вся мусульманская экзегетика – это бесконечный процесс постижения неуловимой истины, которая изменчива так же, как и наш мир. Для нас же было важно «первое селфи» – тот момент, когда текст Корана зафиксировал реальную картину жизни общества Аравии в эпоху, сыгравшую громадную роль не только в истории Ближнего Востока, но и всего человечества. Проблема состоит в том, чтобы научиться отделять «первое селфи» от многих тысяч последующих, научиться для того, чтобы извлекать из текста нужную нам историко-культурную информацию, что, в свою очередь, самым радикальным образом повышает уровень нашего понимания текста. Не секрет, что бесчисленные толкования Корана, как правило, навязывают нам значения, заведомо восходящие к иному образу мысли, местам и эпохам.

Результаты работы показывают, что лексика Корана – важнейший источник по этнографии повседневности Аравии рубежа VI–VII вв. Нам представляется, что предложенный подход, основанный на принципе «Коран объясняет сам себя» и использующий сравнительный контекстовый и диахронный анализ лексико-семантических групп языка Корана на основе сопоставления с языковым материалом эпохи (VI–VII вв.) и общесемитским лексическим фондом, убедительно показал свою эффективность.

С помощью анализа коранической терминологии выделены и проанализированы три важнейшие области материальной культуры жителей Аравии рубежа VI–VII вв.: одежда, жилище, система обеспечения (природно-хозяйственная деятельность и питание). Принципиальной сложностью являются базовые различия современной картины мира и картины мира, свойственной человеку эпохи Мухаммада. Самое членение мира происходило тогда на совершенно других основаниях, часто малопонятных нам сегодня. Между тем анализ выявленных лексико-семантических групп коранической лексики помогает понять базовые элементы картины мира той поры.

Выявление и анализ круга понятий и представлений, связанных с материальной культурой Аравии времен пророка, показали, что основным адресатом коранических проповедей были, несомненно, жители городов и оазисов. Если быть более точным, это *ахл ал-курā* («жители поселений, расположенных на караванных маршрутах»). Вспомним, что Мекка, благодаря своей центральной роли в организации торговли, называется в Коране «Матерью селений» (*умм ал-курā*, 6:92; 42:7). Мухаммад, равно как и упомянутые в Коране пророки, праведники и страстотерпцы, герои и мудрецы, сам вышел из этой среды, и именно «жители торговых селений» создавали вместе с ним и «под себя» ислам как новую религиозную систему. «Мир Корана» – это в первую очередь их мир. Коран предоставляет нам бесчисленные примеры, свидетельствующие о глубоких знаниях,

связанных с жизнью *ахл ал-курā*. Это не только организация караванов и посредническая торговля, но и орошение, обработка земли, садоводство... Так, ат-Тā'иф, важный транзитный пункт на Пути благовоний, был и центром орошаемого земледелия (до наших дней дошли фрагменты 15 древних дамб). Жители города не только обеспечивали охраняемую ночевку, питание и водопой караванам и караванщикам, но и активно поставляли фрукты и вино в города внутренней Аравии, фрукты в Сирию, вино в Индию, занимались пчеловодством и верблюдоводством. Даже переносные конструкции, палатки различного типа упомянуты в Коране в контекстах, свидетельствующих об их использовании в пространстве оседлых поселений. Противопоставление кочевому миру не выражено резко и прямо, но прекрасно прослеживается в негативных и позитивных коннотациях, связанных с адом и раем. Если образная система, связанная с первым, построена на реалиях мира кочевого, то рай – это богатый, чудесный сад с роскошными дворцами, архитектура и убранство которых свидетельствуют о теснейшем взаимодействии со Средиземноморьем и Персией. Сегодня мы можем себе отчетливо представить не только основной круг занятий современников пророка, но и то, чем они питались и как одевались. В последнем случае речь опять идет и о персидском, и о средиземноморском влияниях.

Особенности аравийской повседневности указанного периода свидетельствуют о том, что уровень развития Аравии вплотную приближался к соответствующему уровню цивилизаций, граничивших с полуостровом на северо-западе и востоке. Оживленный перекресток не может быть периферией. Тому есть бесчисленные доказательства: арабы смогли в кратчайшие сроки разгромить две сильнейшие армии мира. Да, обе армии были ослаблены долгой войной между собой. Однако представим себе, скажем, силу армий СССР и Германии в 1945 г. и попытаемся понять, какой мощью должна была обладать держава, чтобы нанести поражение обеим. Да, некогда

варвары разрушили Рим, но множество дошедших до нас египетских папирусов с деловыми текстами на арабском языке, которые синхронны древнейшим рукописям Корана, свидетельствуют о легкости, с которой на покоренных территориях создавалась новая *арабская* и *арабоязычная* администрация. История показывает нам, что эта администрация работала очень эффективно, а значительную ее часть составили выходцы с Аравийского полуострова, которые явно не просто контролировали работу местных «технических специалистов», но и смогли в кратчайшие сроки перевести документооборот на арабский язык. Это, с одной стороны, свидетельствует о наличии в арабском языке I–II вв. *хиджры* необходимых языковых ресурсов, а с другой – говорит о том, что ареал проникновения арабского языка был к этому времени много шире собственно территории Аравии. Ясно, что в интересующий нас период уровень арабизации не только Южной Сирии, Заиорданья и Приевфратья, но и торговых коридоров, ведущих в Египет и Средиземноморье, был уже достаточно высоким. Об ареале распространения арабского языка свидетельствует письмо правителя Пенджикента Деваштича (?–722), арабский текст которого, выполненный на коже, был обнаружен в 1933 г. на горе Муг, на южном берегу Зеравшана. Письмо, составленное по указанию Деваштича, было отправлено арабскому правителю Хорасана ал-Джаррāху и датируется 718–719 гг.¹

В этот же период арабы во многом под влиянием римских образцов строят несколько городов-лагерей: «Представление о Фустāте, Басре и других городах-лагерях как о беспорядочном море палаток, которому нужно было много времени для превращения в настоящий

¹ Подробнее см.: *Крачковский И. Ю.* Письмо из Согдианы // *Избранные сочинения*: в 6 т. Том 1. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1955. С. 110–115; *Он же.* Древнейший арабский документ из Средней Азии // Там же. С. 182–212. Сегодня и это письмо, и несколько образцов ранних арабских папирусов из Египта хранятся в Институте восточных рукописей РАН.

город, далеко от истины. Действительно, первые два-три года Басра и Кūфа были обычными лагерями с временными жилищами – палатками и шалашами, которые снимались, когда войско уходило в поход. Удивляться и видеть в этом какую-то специфику не приходится. Удивительнее то, что уже в 638 г., едва утвердившись в Месопотамии, арабы превратили эти лагеря в стационарные поселения. Басра, застроенная одним-двумя годами раньше, имела, видимо, хаотическую планировку, зато застройка Кūфы была регламентирована специальным распоряжением халифа Омара, по которому главные улицы должны были иметь в ширину 40 локтей, а второстепенные – 30 и 20 локтей, город был разделен на участки под застройку по 3600 кв. локтей. В этом сообщении любопытно совпадение указанных размеров улиц с нормами, принятыми при планировке римских городов, в которых главная широтная улица – *decumanus maximus* – должна была иметь в ширину 40 шагов, а поперечные, *cardo*, – 20 шагов. Это можно было бы счесть случайностью, если бы такие же совпадения не встречались и в других нормах, принятых среди арабов в первые десятилетия ислама: например, порядок раздела добычи, установленный как будто бы Кораном, поразительно совпадает с принятым в римской армии. Видимо, он стал обычным для арабов еще в ту пору, когда они служили во вспомогательных отрядах на сирийской пограничной линии Римской империи. Несомненно, что за несколько веков контактов с Римом, а затем с его наследницей, Византией, арабы восприняли многие правовые и другие нормы, ставшие для них привычными, своими»¹.

К концу I в. *хиджры* мусульманские купцы оказались на южном побережье Китая, активно действовали на восточноафриканском побережье, но они лишь продолжили традиционное учас-

¹ *Большаков О. Г. Средневековый арабский город // Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.) / отв. ред. О. Г. Большаков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 160.*

тие аравитян в международных торговых операциях, на маршрутах, объединяющих Восточное Средиземноморье, Аравию, Африку, Индию, Китай. Вспомним еще раз, что торговые пути в древности и Средневековье играли ключевую роль в обмене знаниями. Очевидно, что территории, активно участвовавшие в транзитной торговле, имели здесь преимущество перед всеми остальными.

Наконец, именно тогда в Аравии возникла идеология, успешно доказавшая свою «конкурентоспособность» в схватке за умы и души многих и многих миллионов адептов других, более древних и развитых религиозных систем. Ислам побеждал легко потому, что его предписания, образы, сказания по большей части были «своими» на всем громадном пространстве посреднической торговли, расположенном вдоль важнейших ветвей Пути благовоний. Мусульмане и сегодня торгуют легко и непринужденно, а Коран, живя и развиваясь в своих толкованиях, остается одной из наиболее почитаемых книг на земле.

Полученные результаты исследования позволяют выявить многие особенности живых и противоречивых процессов, которые шли в обществе оседлых центров Аравии накануне возникновения ислама и во многом сформировали тот его первоначальный облик, который позволил в самые короткие сроки создать огромное мусульманское государство, раскинувшееся от Пиренеев до Китая.

«Когда читаешь старую книгу, кажется, будто бы читал ее всегда, со дня написания», – отметил уже слепой Хорхе Луис Борхес в своем глубоком эссе, посвященном книге *per se*¹. Именно так мы и попытались читать Коран.

¹ Борхес Х.-Л. Книга // Сочинения. Т. 2. С. 251.

Использованные источники и литература

Источники

Абӯ Джа‘фар Муҳаммад б. Джарӣр ат-Табарӣ. Джāми‘ ал-байāн ‘ан таўйил ай ал-қур’āн / под ред. ‘А. А. М. ат-Туркӣ. Каир: Дār Наджар, 1422/2001. Т. 9.

Абӯ Са‘ид ас-Суккарӣ. Китāб шарҳ аш‘ār ал-Хузайлийн / под ред. М. М. Шāкира и ‘А. А. Фарраджа. Каир: Мактаба дār ал-‘урӯба, 1965.

Ўдил Джāсим ал-Байātӣ. Ши‘р Қайс б. Зухайр. Наджаф: Маṭба‘ат ал-адāб, 1972.

Аййām ал-‘араб фӣ ал-джāхилийя / сост. Муҳаммад Аҳмад Джād ал-Маўлā, ‘Алӣ Муҳаммад ал-Баджāўӣ, Муҳаммад Абӯ ал-Фадл Ибрāхӣм. Каир, 1942.

‘Антара б. Шаддād б. Му‘āўийа б. Қурād ал-‘Абсӣ. Дйўāн ‘Антара. Бейрут: Маṭба‘ат ал-Āдāб, 1893.

Аҳмад б. Муҳаммад ал-Майдāнӣ. Маджма‘ ал-амсāl. Каир: ал-Маṭба‘а ал-ҳайрийя, 1310/1892–93.

Дйўāн ал-Ҳуṭай‘а: би-шарҳ Ибн ас-Сакӣт ўа-с-Суккарӣ ўа-с-Сиджистāнӣ / под ред. Н. А. Ҳаха. Каир: Муṣṭафā ал-Бāбӣ ал-Ҳалабӣ, 1958.

Ибн Хишām. Ас-сйрат ан-набаўийя: в 4 т. Бейрут: Дār ал-китāб ал-‘арабӣ, 1990.

- Дйўан аш-Шанфарā / сост. Имйл Бадй' Йа'кўб. Бейрут: Дār ал-китаб ал-'арабй, 1996.
- Фаҳр ад-Дйн ар-Рāзй. Ат-тафсйр ал-кабйр = Мафātйх ал-ғайб. Бейрут: Дār ал-фикр, 1401/1981. Т. 31.
- Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī*. Ta'rīkh al-rusūk wa-l-mulūk / ed. by M. J. Goeje. Leiden: Lugduni Batavorum; E. J. Brill, 1881–1882. Series I. Part II.
- Arazi A., Masalha S.* Six Early Arab Poets: New Edition and Concordance. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, Institute of Asian and African Studies, 1999.
- Die Gedichte des Lebīd, aus dem Nachlasse des Dr. A. Huber. Zweiter Teil / hrsg. von C. Brockelmann. Leiden: E. J. Brill, 1891.
- Die Gedichte des 'Urwa ibn Alward / Hrsg., Übers. und Erl. Theodor Nöldeke. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1863.
- Die Sieben Mu'allakāt: Text, vollständiges Wörterverzeichnis / deutscher und arabischer Commentar bearb. von L. Abel. Berlin: Verlag von W. Spemann, 1891.
- Diwān Labīd al-'Āmirī riwāyat aṭ-Ṭūsī [Der Dīwān des Lebīd] / hrsg. von J. al-Chālidī. Wien, 1880.
- Dunn G. D.* Tertullian // The Early Church Fathers / ed. by C. Harrison. London; New York: Routledge, 2004.
- Gedichte von 'Abū Baṣīr Maimūn Ibn Qais Al-'A'ṣā / hrsg. von R. Geyer. London: Luzac & Co., 1928.
- Goldziher I.* Der Diwan des Garwal b. Aus al-Ḥuṭej'a // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 46. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1892.
- Goldziher I.* Der Diwan des Garwal b. Aus al-Ḥuṭej'a // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 47. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1893.
- Herodotus* / transl. from the Greek, with notes by W. Beloe. London: Leigh and S. Southeby, 1806.

- Kosegarten J. G. L.* The Hudsailian Poems Contained in the Manuscript of Leyden. London: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1854.
- Pliny the Elder.* Natural History. 10 vols. / transl. by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1967. Vol. 1.
- The Divans of the Six Ancient Arabic Poets Ennābiga, ‘Antara, Tarafa, Zuhair, ‘Alqama and Imruulqais; Chiefly According to Mss. of Paris, Gotha and Leyden; and the Collection of Their Fragments, with a List of the Various Readings of the Text / ed. by W. Ahlwardt. London: Trübner and Co., 1870.
- The Dīwān of Ghailān Ibn ‘Uqbah Known as Dhu’r-Rummaḥ / ed. by C. H. H. Macartney. Cambridge: Cambridge University Press, 1919.
- The Dīwāns of ‘Abīd Ibn al-Abrās, of Asad, and ‘Āmir Ibn aṭ-Ṭufail, of ‘Āmir Ibn Ṣa‘ṣa‘ah / ed. by Ch. Lyall. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co., 1913.
- The Geography of Strabo / with an English translation by H. L. Jones. London: Heinemann, 1930.
- The Mufaḍḍalīyāt. An Anthology of Ancient Arabian Odes. 3 vols. / ed. by Ch. J. Lyall. Oxford: The Clarendon Press, 1918.
- The Translations of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Arabic-English / transl. by M. M. Khan. Riyadh: Darussalam, 1997.
- Zwei Gedichte von Al-’A‘šā. II. Waddi‘ Hurairata (Mit Wörterverzeichnis und Sachregister) / hrsg. von R. Geyer. Wien: Alfred Hölder, 1919.

Исследования

- Андреанов Б. В.* Неоседлое население мира (историко-этнографическое исследование). М.: Главная редакция восточной литературы, 1985.
- Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971.

- Большаков О. Г.* История Халифата. Т. 1. Ислам в Аравии. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 570–633.
- Большаков О. Г.* Средневековый арабский город // Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.) / отв. ред. О. Г. Большаков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 156–214.
- Борхес Х.-Л.* Сочинения: в 3 т. Рига: Полярис, 1997.
- Бретон Ж. Ф.* Повседневная жизнь Аравии Счастливой времен царицы Савской. VIII век до н. э. – I век н. э. / пер. с фр. Ф. Ф. Нестерова. М.: Молодая гвардия, 2003.
- Бухарин М. Д.* Аравия, Восточная Африка и Средиземноморье: торговые и историко-культурные связи. М.: Восточная литература, 2009.
- Винников И. Н.* Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии // С. Ф. Ольденбургу: к 50-летию научно-общественной деятельности. Л.: АН СССР, 1934.
- Грязневич П. А.* Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры V–XV вв. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1982.
- Джандиери М. И., Лежава Г. И.* Народная башенная архитектура. М.: Стройиздат, 1976.
- Жуковский П. М.* Культурные растения и их сородичи: Систематика, география, цитогенетика, иммунитет, экология, происхождение, использование. Л.: Колос, 1971.
- Крачковская В. А.* Историческое значение памятников южно-арабской архитектуры // Советское востоковедение. 1947. № 4. С. 105–128.
- Крачковский И. Ю.* Аш-Шанфарā. Песнь пустыни // Избранные сочинения. Т. 2: Арабская средневековая художественная литература. М.; Л.: Академия наук СССР, 1956.
- Крачковский И. Ю.* Древнейший арабский документ из Средней Азии // Избранные сочинения: в 6 т. Т. 1. М.; Л.: Академия наук СССР, 1955. С. 182–212.

- Крачковский И. Ю.* Письмо из Согдианы // Избранные сочинения: в 6 т. Т. 1. М.; Л.: Академия наук СССР, 1955. С. 110–115.
- Левинтон Г. А.* Замечания к проблеме «литература и фольклор» // Труды по знаковым системам. Т. 7. Тарту: Тартуский университет, 1975. С. 76–87.
- Периц А. И.* Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в XIX – первой трети XX в. М.: Академия наук СССР, 1961.
- Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991.
- Пиотровский М. Б.* Об эфиопской хиджре // Эфиопские исследования: История. Культура / отв. ред. А. А. Громыко. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1981. С. 16–22.
- Пиотровский М. Б.* Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам. Религия, общество, государство / отв. ред. П. А. Грязневич, С. М. Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984.
- Пиотровский М. Б.* Хұр // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 283.
- Пиотровский М. Б.* Южная Аравия в раннее средневековье: становление средневекового общества. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985.
- Полосин Вл. В.* Словарь поэтов племени ‘абс VI–VIII вв. М.: Восточная литература, 1995.
- Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
- Резван Е. А.* «Коран ‘Усмāна» (Катта-Лангар, Санкт-Петербург, Бухара, Ташкент). СПб.: Петербургское востоковедение, 2004.
- Резван Е. А.* Этносоциальная терминология Корана как источник по истории и этнографии Аравии на рубеже VI–VII вв.: дис. ... канд. ист. наук. Л.: ЛО ИВ АН СССР, 1984.

- Родионов М. А. Мурувва, асабийя, дин: к интерпретации ближневосточного этикета // *Этикет у народов Передней Азии: сб. ст. / под ред. А. К. Байбурина, А. М. Решетова. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 60–68.*
- Слукин В. М. Архитектурно-исторические подземные сооружения (типология, функция, генезис). Свердловск: Уральский университет, 1991.
- Тревер К. В., Луконин В. Г. Сасанидское серебро. Собрание Государственного Эрмитажа. Художественная культура Ирана III–VIII веков. М.: Искусство, 1987.
- Шифман И. Ш. О некоторых установлениях раннего ислама // *Ислам. Религия, общество, государство / отв. ред. П. А. Грязневич, С. М. Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984. С. 36–43.*
- Якобсон Р. Язык и бессознательное / пер. с англ., фр. К. Голубович, Д. Епифанова, Д. Кротовой, К. Чухрукидзе, В. Шеворошкина; сост., вст. сл. К. Голубович, К. Чухрукидзе; ред. пер. Ф. Успенский. М.: Гнозис, 1996.
- Abbott N. Women and the State on the Eve of Islam // *The American Journal of Semitic Languages and Literatures. 1941. Vol. 58. № 3. P. 259–284.*
- Abbott N. Pre-Islamic Arab Queens // *The American Journal of Semitic Languages and Literatures. 1941. Vol. 58. № 1. P. 1–22.*
- Avni G. The Byzantine-Islamic Transition in Palestine: An Archaeological Approach. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Beeston A. F. L., Ghul M. A., Müller W. W., Ryckmans J. Sabaic Dictionary (English-French-Arabic). Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters; Beyrouth: Librairie du Liban, 1982.
- Bräunlich E. The Well in Ancient Arabia. Leipzig: Verlag der Asia Major, 1925.

- Bravmann M. M.* The Spiritual Background of Early Islam. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- Bukharin M. D.* Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity // The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu / ed. by A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 115–134.
- Burckhardt J. L.* Reisen in Arabien. Unveränderter Neudruck der 1830 in Weimar erschienenen Ausgabe des Werkes. Stuttgart: Brockhaus, 1963.
- Burton R. F.* Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah. London: Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1857. Vol. 2.
- Crone P.* Meccan Trade and the Rise of Islam. Princeton (U.S.A): Princeton University Press, 1987.
- Crone P.* “Barefoot and Naked”: What did the Bedouin of the Arab Conquests Look Like? // *Muqarnas*. 2008. Vol. 25. P. 1–11.
- Douglas M.* Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- Doughty Ch. M.* Travels in Arabia Deserta. London & Boston: Philip Lee Warner / Jonathan Cape. 1921. Vol. 1.
- Dozy R. P. A.* Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes: ouvrage couronné et publié par la Troisième classe de l'Institut royal des Pays-Bas. Amsterdam: Jean Müller, 1845.
- Euting J.* Tagebuch einer Reise in Inner-Arabie. Leiden: E. J. Brill, 1914. Bd. 2.
- Fahd T.* Consecration of Animals // *Encyclopaedia of the Qur'ān* / ed. by J. D. McAuliffe. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. Vol. 1. P. 401–405.
- Fluck C.* Dress Styles from Syria to Lybia // *Byzantium and Islam: Age of Transition, 7th–9th century* / ed. by H. Evans & B. Ratliff. New York: Metropolitan Museum of Art, 2012. P. 160–161.
- Gleba M., Pasztokai-Szeőke J.* (eds.). Making Textiles in Pre-Roman and Roman Times: People, Places, Identities. Oxford: Oxbow Books, 2013.

- Grabar O.* Art and Architecture and the Qur'ān // Encyclopaedia of the Qur'ān / ed. by J. D. McAuliffe. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. Vol. 1. P. 161–175.
- Haeuptner E.* Koranische Hinweise auf die materielle Kultur der alten Araber: inaugural Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades einer Hohen Philosophischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen. Tübingen: Fotodruck Präzis, 1966.
- Jacob G.* Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert. Berlin: Meyer & Müller, 1897.
- Jamil N.* Playing for Time: *maysir*-gambling in Early Arabic Poetry // Islamic Reflections, Arabic Musings: Studies in Honour of Alan Jones / ed. by R. G. Hoyland & Ph. F. Kennedy. Oxford: Gibb Memorial Trust, 2004. P. 48–90.
- Jeffery A.* The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Baroda: Oriental Institute, 1938. URL: <http://www.answering-islam.org/Books/Jeffery/Vocabulary/part21.htm>.
- Lane E. W.* Arabic-English Lexicon. London: Willams & Norgate, 1863. URL: <http://www.tyndalearchive.com/tabs/lane/>.
- Lewin B. A.* Vocabulary of the Hudailian Poems. Göteborg: Kungliga Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället, 1978.
- Lobban Jr. R. A.* Pigs and Their Prohibition // International Journal of Middle East Studies. 1994. Vol. 26. № 1. P. 57–75.
- Lutz H. F.* Viticulture and Brewing in the Ancient Orient. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922.
- Luxenberg Ch.* Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache. Berlin: Das Arabische Buch, 2000.
- Maraqtan M.* Hunting in Pre-Islamic Arabia in Light of the Epigraphic Evidence // Arabian Archaeology and Epigraphy. 2015. Vol. 26. P. 208–234.
- Maurizio A.* Die Geschichte unseres Pflanzennahrung von der Urzeiten bis zur Gegenwart. Berlin: Parey, 1927.

- Murdock G. P., Wilson S. F.* Settlement Patterns and Community Organization: Cross-Cultural Codes 3 // *Ethnology*. 1972. Vol. 11. № 3. P. 256–257.
- Musil A.* Arabia Petraea. Wien: A. Hölder, 1908. Bd. 3.
- Musil A.* The Manners and Customs of the Rwala Bedouins. New York: American Geographical Society, 1928.
- Neuwirth A.* Qur'an and History – A Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an // *Journal of Qur'anic Studies*. 2003 Vol. 5. Iss. 1. P. 1–18.
- Redding R. W.* The Pig and the Chicken in the Middle East: Modeling Human Subsistence Behavior in the Archaeological Record Using Historical and Animal Husbandry Data // *Journal of Archaeological Research*. 2015. Vol. 23. P. 325–368.
- Rihani A.* Around the Coasts of Arabia. London: Houghton Mifflin, 1930.
- Serjeant R. B.* Pacts and Treaties in Pre-Islamic Arabia // *Cambridge History of Arabic Literature*. Vol. 1: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period / ed. by A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant, G. R. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 128–131.
- Stetkevych S. P.* The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual. Ithaca & London: Cornell University Press, 1993.
- Zammit M. R.* A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

Рекомендованные источники и литература

Я в течение двадцати лет был профессором английской литературы на факультете философии и литературы университета в Буэнос-Айресе. Я всегда говорил своим студентам, чтобы их библиографии были небольшими, чтобы они читали не критику, а сами книги. Возможно, они не всё поймут, но всегда будут радоваться и слушать чей-то подлинный голос. Я сказал бы, что важнее всего в писателе – его интонация, важнее всего в книге – голос автора, доходящий до нас.

Хорхе Луис Борхес

Источники

Ал-Кур'ан ал-карим. Каир; 1976.

Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М.: Издательство восточной литературы, 1963.

Абд аль-Малик ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VIII века) / пер. с араб. Я. А. Гайнуллина. М.: Умма, 2003.

Аравийская старина: из древней арабской поэзии и прозы / пер. с араб. Л. А. Долининой и Вл. В. Полосина; отв. ред. Б. Я. Шидфар. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983.

- Аравия. Материалы по истории открытия: пер. с нем. / предисл. А. Г. Лундин; отв. ред. Г. М. Бауэр. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1981.
- Ибн Исхак*. Жизнеописание Пророка. Великая битва при Бадре / пер. с араб. и коммент. А. Б. Куделина и Д. В. Фролова; подгот. арабского текста и коммент. М. С. Налич. М.: Институт Европы РАН, Русский сувенир, 2009.
- Пути Аравии. Археологические сокровища Саудовской Аравии: Каталог выставки / вступ. статьи А. И. ал-Габбана и М. Б. Пиотровского. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2011.
- Byzantium and Islam: Age of Transition. 7th–9th Century. Exhibition Catalogue / ed. by H. C. Evans with B. Ratliff. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2012.
- Hoyland R. G.* Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton: Darwin Press, 1997.

Научная литература

- Блашер Р.* Введение в Коран. М., 2005.
- Большаков О. Г.* История Халифата. Т. 1. Ислам в Аравии. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 570–633.
- Большаков О. Г.* Средневековый арабский город // Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.) / отв. ред. О. Г. Большаков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 156–214.
- Винников И. Н.* Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии // С.Ф. Ольденбургу: к 50-летию научно-общественной деятельности. Л.: АН СССР, 1934.
- Грязневич П. А.* Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры V–XV вв. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1982.

- Ислам: Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991.
- Кук М. Коран. Краткое введение / пер. с англ. О. И. Рослой. М.: АСТ, Астрель, 2007.
- Лундин А. Г. Южная Аравия в VI в. Палестинский сборник. Вып. 8 (71) / отв. ред. Н. В. Пигулевская. М.; Л.: АН СССР, 1961.
- Монтгомери Уотт У. Мухаммад в Медине / пер. с англ. М. Е. Резван. СПб.: Диля, 2007.
- Монтгомери Уотт У. Мухаммад в Мекке / пер. с англ. Н. С. Терлецкого, М. Е. Резван. СПб.: Диля, 2006.
- Негря Л. В. Общественный строй Северной и Центральной Аравии в VI–VII вв. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1981.
- Периц А. И. Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в XIX – первой трети XX в. М.: Академия наук СССР, 1961.
- Пигулевская Н. В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI веках. М.; Л.: Наука, 1964.
- Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991.
- Пиотровский М. Б. Мухаммад, пророки, лжепророки, кахины // Ислам в истории народов Востока. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1981. С. 9–18.
- Пиотровский М. Б. Об эфиопской хиджре // Эфиопские исследования: История. Культура / отв. ред. А. А. Громыко. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1981. С. 16–22.
- Пиотровский М. Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М.: Наука, 1977.
- Пиотровский М. Б. Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам. Религия, общество, государство / отв. ред. П. А. Грязневич, С. М. Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984. С. 19–27.

- Пиотровский М. Б.* Южная Аравия в раннее средневековье: становление средневекового общества. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985.
- Пути Аравии. Археологические сокровища Саудовской Аравии: Каталог выставки / вступ. статьи А. И. ал-Габбана и М. Б. Пиотровского. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2011.
- Резван Е. А.* Введение в коранистику. Казань: Издательство Казанского университета, 2014. URL: <http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-00019-244-3>.
- Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. URL: <http://www.kunstkamera.ru/lib/978-5-85803-183-3>.
- Родионов М. А.* Женская поэзия Аравии // Астарта. Культурологические исследования из истории Древнего мира и Средних веков: Проблемы женственности / под ред. М. Ф. Альбедиль и А. В. Цыб. СПб.: СПбГУ, 1999. С. 226–235.
- Родионов М. А.* Мурувва, асабийя, дин: к интерпретации ближневосточного этикета // Этикет у народов Передней Азии: сб. ст. / под ред. А. К. Байбурина, А. М. Решетова. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 60–68.
- Родионов М. А.* Пчелы Хадрамаута, или Вергилий в Южной Аравии // Бестиарий II: Зооморфизмы Азии: движение во времени. СПб.: МАЭ РАН. 2012. С. 232–240.
- Родионов М. А.* «Ткач, сын ткача»: из истории социальных страт в Хадрамауте // Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. Т. 5 (XI). Новая серия. М.: Индрик, 2009. С. 346–350.
- Родионов М. А.* Этнография Западного Хадрамаута. Общее и особенное в этнической культуре. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1994.

Ходжсон М. Дж. С. История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней / пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М.: Эксмо, 2013.

Encyclopaedia of the Qur'ān: 1st Edition., 5 vols. plus index / ed. by J. D. McAuliffe et al. Leiden; Boston; Köln: Brill Publishers, 2001–2006. URL: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-the-quran>.

СПбГУ

Учебное издание

**Анна Юрьевна Кудрявцева,
Ефим Анатольевич Резван**

Человек в Коране и доисламской поэзии

Учебное пособие

Разработка и дизайн обложки: Ю. В. Гребнева

Редактор: М. А. Ильина

Корректоры: А. Н. Воробьева, Л. И. Рудневская

Техническое редактирование

и компьютерная верстка: Г. А. Филичева

Подписано в печать 06.12.2016. Формат 60 × 90 ¹/₁₆.
Печать цифровая. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 17,0.
Зак. № 202. Тираж 320 экз.



Издание подготовлено и отпечатано
в ФГБУ «Президентская библиотека имени Б. Н. Ельцина».
190000, Санкт-Петербург, Сенатская пл., 3



www.prlib.ru